DISSERTAZIONE
PRELIMINARE
ALL' ILLUSTRAZIONE
DEL
PARMENIDE DI PLATONE.

ILLUSTRAZIONE
DEL
PARMENIDE
DI PLATONE

Con una DISSERTAZIONE Preliminare.

DEL SIGNOR ABATE
ANTONIO CONTI
PATRIZIO VENETO.

IN VENEZIA, MDCCXLIII.
Presso GIAMBATISTA PASQUALI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

All' Eminentissimo Principe

IL SIG. CARDINALE
ANGELO MARIA QUIRINI

ANTONIO CONTI.

NOn farà forse a Vostra Eminenza discaro, che io m' affatichi a rischiarar l' opere d' un Filosofo, il qual ella chiama il Principe della dottrina e dell' ingegno, e l' ultimo apice della sapienza umana, e candidamente confessa d' essere stata in guisa allettata dalla dolcezza del dir di lui, leggendolo nei suoi più teneri anni, che non potea staccarsene dalla lettura. Non erano questi presagi, ma prove singolari della comprensione fin d' allora acquistata della lingua Greca, nè minor se ne ricercava per poter riempire i margini de' volumi degli autori sacri, e profani di dotte postille, che illustrassero i testi più incerti, ed oscuri. La cognizione della forza, e della bellezza della lingua Greca, e l' assidua lettura dei Greci, le somministrarono quell' erudizione vasta ed amena, che ella trasfuse nell' illustrazioni dell' antichità di Corcira, ed è mirabile, come accoppiando all' esattezza della critica la varietà dell' istoria, sapesse combinarle nel modo più convincente, e più lusinghiero, e del pari allettar con la materia, che con l' ordine, e con lo stile. Ma che? Per intender Platone non bastava nè la lingua, nè l' erudizione, nè la critica; vi si ricercava somma Filosofia, e questa pure Vostra Eminenza esercitò nel preferire alla dottrina dei Dialoghi, come talor incerta, e talor ironica, quella delle lettere, nelle quali si scorge l' incorrotta *libertà dell' animo*, *e la santità della fede*, *prudenza esimia*, *giustizia singolare*, *costanza non proterva*, *non inumana*; *nella spiegazione de' consigli*, *circonspezione*, *osservanza*, *modestia*, e nel *desiderare il governo della Repubblica*, *ragione*, *considerazioni*, *e sincerità*. Tali furono le virtù morali, che non meno per dottrina, che per esperienza di coltura, Vostra Eminenza scoperse nelle lettere di Francesco Barbaro, e le propose a' Cittadini tra quali ella nacque da ammirare, e da imitare; ma ad un oggetto ben più sublime tendono le virtù sacre che le adornano

nano, e invigoriſcono l'animo. I conſigli che in più lettere Voſtra Eminenza diede al Sommo Pontefice; la Biblioteca Vaticana, che regge con tanto di fervore, e di attenzione lontano, come ſe foſſe vicino; le cure Paſtorali, per cui rendette la Dioceſi di Breſcia l' eſemplare di tutte l' altre dello Stato Veneto; la ſtruttura di un Tempio, che non debbe cedere a qualſivoglia altro più illuſtre d' Italia, ſaranno eterni monumenti di prudenza, di vigilanza, di zelo, di magnanimità veramente Apoſtolica, e per cui ella s'è fatta lo ſplendore del Sacro Collegio, e l'ornamento, e il ſoſtegno della Cattolica Chieſa.

Non so come in tante neceſſarie diſtrazioni che l'occupano, io ardiſca d' importunarla, inviandole le mie oſſervazioni ſul Parmenide di Platone. Dio voleſſe, che ſiccome null' altro ho di comune con Voſtra Eminenza, che la riverenza al Filoſofo, così eguale foſſe in me il talento d'illuſtrarlo, ma la prego riguardar più all'animo che alle forze, più alla gloria d'aver tentato una difficile impreſa, che all'avervi riuſcito.

DISSERTAZIONE PRELIMINARE
ALL' ILLUSTRAZIONE
DEL
PARMENIDE DI PLATONE.

LA setta della Filosofia Italica fondata da Pittagora ebbe nome e sede nella Magna Grecia, tra le cui Provincie fu per l'eccellenza de' Filosofi, che vi fiorirono, celebre la Lucania, ed in questa la Città di Velia, o d'Elea così denominata dal fiume che l'irrigava. Quivi Senofane di Colofone, Città della Jonia nell'Asia minore, stabilì e perfezionò la setta, che dalla Città d'Elea si disse Eleatica, e meritò d'avere tra gli altri discepoli Parmenide nato di Pireto, e quel Filosofo grave e venerabile, che con Zenone passò in Atene, ove tenne la conferenza con Socrate espressa in questo Dialogo.

Ora avendomi proposto io d'illustrarlo nella sua parte storica e Filosofica, credo di soddisfar quanto basta al mio impegno se prima tento d'accordar l'età controversa dei tre Filosofi nominati, indi se della dottrina Eleatica spiego l'origine e l'effetto, o la Filosofia Pittagorica, e la Platonica; finalmente se mi fermo sul punto che Platone in questo Dialogo n'espose, e dichiaro l'artifizio filosofico, e poetico dello stesso Dialogo.

Io dissi, che Senofane stabilì, e perfezionò la setta Eleatica, perchè Platone dice nel Sofista, *la gente d'Elea incomincia appresso di noi da Senofane, anzi da più antichi*, i quali non poteano esser che Talete, o Pittagora, o i discepoli loro; non regnando allora altra Filosofia nella Grecia, se non l'introdotta dai due fondatori, o professata da i loro allievi. Alcuni però fecero Senofane posteriore a Talete, ma più antico di Pittagora, nè so dove prendessero le loro congetture cronologiche, alle quali, oltre l'autorità di Platone, s'oppongono le scoperte dei due Filosofi, e i viaggi loro.

Talete calcolò il primo l'ecclissi lunari, ma come poteva egli calcolarle senza conoscere la proposizione, che Euclide poi fece la 47 del primo libro degli Elementi, e di cui s'ascrive ordinariamente l'invenzione a Pittagora? I calcoli astronomici so-

no dedotti da trigonometrici, principio de' quali è il triangolo rettangolo misura di se stesso, e de gli altri triangoli. Pittagora dunque, che l'inventò, o fu contemporaneo di Talete, o fiorì prima di lui.

Io credei, che questa fosse una dimostrazione in cronologia, finchè in Plutarco (*a*) ritrovai che gli Egizj simboleggiavano co' tre lati del triangolo rettangolo misurati da 3, 4, e 5 le loro principali divinità Iside, Osiride, ed Oro; assegnando ad Osiride la perpendicolare, la base ad Iside, e ad Oro l'ipotenusa; L'antichità del simbolo manifesta quella della cognizione, tanto più che gli Egizj coltivarono l'astronomia da poi che ebbero inventato la geometria per misurare i terreni, e non par verisimile, che senza conoscere il triangolo rettangolo, il primo e il più facile ad immaginarsi de gli altri, potessero riuscire nella pratica di queste due scienze. V' aggiungo, che secondo Platone (*b*) noti erano agli Egizj gl' incomensurabili, la prima idea de' quali nasce dall' impossibilità d' estrar la radice dal quadrato dell' ipotenusa del triangolo; I lati del rettangolo Pittagorico sono i numeri accennati, e questa è la prova che dagli Egizj lo togliesse Pittagora, e nello stesso tempo o poco prima l' avesse tolto Talete, benchè poi Talete si contentasse di mostrare all' Asia minore l'uso astronomico della proposizione, e Pittagora ne desse alla Magna Grecia la dimostrazione Geometrica, ed è forse quella registrata da Euclide nel primo libro diversa dalla 8 del libro 6 dedotta dalle proporzioni delle linee, e che nel progresso del tempo Eudosso, che fiorì nel tempo di Platone, portò dall' Egitto col 5 elemento.

Or se i gradi delle cognizioni dello spirito umano sono sempre gli stessi, dall' analogie dell' Epoche moderne si possono dedurre le antiche, e particolarmente quelle che hanno relazione agl' inventori de' principj matematici. Nel passato secolo si trovò prima dal Toricelli la Cicloide, e l' Ugenio l' applicò a regolare il moto dell' orologio a pendulo; il Newtono si limitò all' astratta Teoria della luna, e l' Hallejo l' applicò a correggere le Tavole astronomiche.

La seconda congettura della contemporaneità di Pittagora, e di Talete, si prende da cose più facili. Vuol Jamblico, che Talete scrivesse una lettera a Ferecide maestro di Pittagora, e gli legasse certi scritti morendo, e par che Plinio convenga che i due Filosofi fossero stati in Egitto al tempo che regnava il Re Amasi. La questione non cade più dunque nè su tutto il secolo, nè

(*a*) Trattato d' Iside, ed Osiride. (*b*) Nella Rep. e nelle leggi.

nè sul mezzo secolo, ma su l'età dell'uno e dell'altro di pochi anni distante; Talete par più vecchio se scrisse una lettera al maestro di Pittagora, ma chi sa poi se Pittagora non era allora in Egitto? questa lieve differenza non toglie però, che se Talete fu più d'un secolo prima di Senofane, non lo fosse ancora Pittagora.

Io ritrovo bensì, che Senofane era contemporaneo d'Epicarmo, e di Empedocle. Secondo Timeo lo Storico, Senofane passò in Sicilia al tempo di Gerone, sotto il cui Regno Epicarmo era illustre per le sue commedie, e Plutarco (a) ci conservò la memoria d'una risposta, che diede Senofane ad Empedocle.

Non è facile il determinare, nè quì lo cerco, quanto Epicarmo, ed Empedocle fossero distanti da Pittagora, e quindi da Archita Tarentino il vecchio, da Peritione, da Timeo di Locri, da Ocello Lucano, e da altri, che si dimandavano Pittagorei (b) perchè udirono Pittagora, a differenza degli altri, che si chiamavano Pittagoristi.

Quando cominciò Senofane a studiar la Filosofia, quella di Talete era già diffusa nella Jonia, e quella di Pittagora nella Magna Grecia, e nella Sicilia; su questo fondamento altri fecero Senofane discepolo di Anasimandro, ed altri di Archelao discepolo di Anasagora, il quale avea il primo trasportata la Filosofia dalla Jonia in Atene, ove passato Senofane studiò sotto (c) un certo Bottone Ateniese.

Dalla povertà cacciato Senofane dalla Grecia, passò nella Sicilia e quì s'abbandonò alle dottrine Pittagoriche, più delle Joniche conformi all'ingegno di lui acre, e profondo. Dalla Filosofia Jonica, e dall'Italica trasse un nuovo sistema, e meritò d'esser capo della setta Eleatica primo fonte dell'Accademica, e della Platonica, delle quali poi furono rami lo scetticismo, e lo stoicismo.

Nulla ancora s'è fatto, se non si dimostra accordarsi l'età di Senofane con quella di Parmenide, e questa con quella di Socrate. Tralasciate dunque molte epoche inverisimili, io m'arresto a quella che assegna Timeo a Senofane, ed è che egli fiorisse nell'olimpiade 76. Parmenide, secondo Laerzio seguito dallo Stanlejo, e da altri, fiorì nell'olimpiade 69 distante dalla 76 di 7 olimpiadi, che importano 28 anni, calcolando ogni olimpiade, per 4 anni compiuti. La voce fiorire è molto vaga o stesa nella Cronologia, perchè non sempre mostra, che un Filosofo fosse nel punto più alto della sua fama, ma che solo avesse un nome illustre acquistato. Il Newtono, che così rapidamente si perfezionò nelle matematiche, fioria del pari in Inghilterra nel 1662 quando scrisse al Leibnizio la lettera in cui gli dichiarava lo sviluppo,

(a) Plut. de vit. pud. (b) Patr. discuss. prop. l. 6. (c) Laerzio vit. di Sen.

luppo, e l'uso del Binomio esaltato ad una potenza indeterminata, e nell'anno 1716 in cui molte cose aggiunse al suo libro de' colori, e n'illustrò molte altre nei principj naturali della Filosofia matematica. Senofane, che lo Scaligero fa vivere 104 anni, ed altri almeno fino a 100, potea fiorire in olimpiadi molto distanti, perchè per la forza della sua mente facilmente riuscendo nelle sue applicazioni, in breve acquistava fama di sommo Filosofo, e la sua fama tanto più spargeasi per le bocche degli Uomini, quanto egli abbelliva le sue meditazioni filosofiche con la Poesia per farle ricercare, e leggere con più d'avidità.

Parmenide fece i suoi studj in Elea (*a*) sotto Amenia, e Diocheta Pittagorici, i quali lo ridussero a lasciar le ricchezze, e coltivar la vita privata, e darsi tutto alla Filosofia. Bisogna dunque che in essa molto riuscisse, o la Filosofia fosse la passione, che più lo dominava, se nato de' più ricchi, e de' più nobili di Elea ebbe tale coraggio; ma ciò molto applauso dovea avergli acquistato appresso de' suoi Cittadini, se fin d'allora cominciarono a celebrarlo in guisa, che al dir di Ermipo Empedocle l'emulò. Nulla vieta il supporre, che Empedocle avesse molto soggiornato in Elea, e poi fosse ritornato in Agrigento sua Patria. In Elea era stato emulator di Parmenide dottissimo nel Pittagorismo, e lo fu in Sicilia di Senofane, che lo professava con qualche cangiamento, dopo gli anni 28 che è l'intervallo frapposto tra l'olimpiade *69 e 76*.

Passò Senofane in Elea, ed ivi Parmenide consecrato agli studj corse ad udir Senofane, come i giovani nobili, e ben educati soleano far nella Grecia, quando nelle loro Città udiano entrar un Filosofo illustre, e che potea instruirli in qualche nuovo sistema, del che chiari gli esempj ne vediamo nel Protagora, nel Gorgia, ed in altri Dialoghi di Platone. Quando Parmenide udì Senofane, questi poteva esser molto vecchio; ma qualunque età diasi a Senofane, mi basta, che nel pricipio dell'olimpiade *76* Parmenide imparasse da lui il sistema dell'uno immobile, e non avesse allora che *36*, e ancor 40 anni, la stessa età che avea Zenone quando disputò con Socrate in Atene.

Socrate nacque al fine dell'olimpiade 77, ed avea 4 anni compiuti o 5 anni cominciati, quando nella nostra ipotesi Parmenide ne avea 40. Se 20 anni dopo si suppone, che Parmenide con Zenone passasse da Elea in Atene, come vuol Platone, non avea che 60 anni, e Socrate che 25, onde era egli molto giovane relativamente a Parmenide.

Semplici, e al sommo verisimili sono queste ipotesi degli studj, e dei

(*a*) Laerzio vita di Parmenide.

e dei viaggi dei due Filosofi, e se s'accordano facilmente con le olimpiadi, perchè ostinarsi a rigettarle, e rinunziare all'autorità di Platone, che potea molto meglio al suo tempo conoscere l'epoche dell'era filosofica, che non si conobbero 600 anni dopo, e ben più?

Le circostanze, con cui Platone accompagna l'abboccamento di Socrate con Parmenide, accoppiano in guisa alla verità del fatto la verisimiglianza storica del Dialogo, che pare non dover lasciarsi alcun sospetto. Io le estrarrò dal Dialogo.

Parmenide, e Zenone suo discepolo favorito o suo figlio adottivo abitavano fuor delle mura di Atene in casa di un certo Pitidoro. Nelle solennità de grandi Panatenei, itosene Socrate a ritrovar Parmenide, ritrovò solo in casa Zenone, e cominciò a disputar seco su l'idee. Entrato poco dopo Parmenide in casa con Pitidoro, si proseguì la disputa incominciata alla presenza di molti, tra' quali Aristotele non lo Stagirita, ma uno dei 30 Governatori, o Tiranni d' Atene. Tali sono le circostanze del luogo, del tempo, e dei testimonj della disputa.

Socrate non avea allora che 25 anni; or essendo egli morto nell'età di 72 anni, dall'abboccamento alla morte non vi sono che 47 anni di distanza, e tanti appunto o pochi più dall' abboccamento al Dialogo, se Platone lo scrisse dopo la morte di Socrate: ma poniamo che l' avesse composto anche 20 anni dopo; la memoria d' un Uomo così illustre qual era Parmenide non potea più ignorarsi in Atene, di quel s' ignori ora a Parigi la dimora che vi fece il Leibnizio, e l'Ugenio, e le dispute che ebbero nell' Accademia reale.

Alle verisimiglianze storiche s'aggiungono le poetiche necessarie all' ornamento del Dialogo, che è una specie di Poesia Dramatica: così lo tesse Platone.

Cefalo per bocca di Antifone suo fratello uterino, e figliuolo di Pirilampo, racconta ad Adimanto, e Glaucone, tutto ciò che avea udito da Pitidoro su la disputa che ebbero Zenone prima, e poi Parmenide con Socrate. Antifone avea conversato familiarmente con Pitidoro compagno di Zenone, ma poi lasciata la Filosofia coltivava l'arte equestre, e quando Cefalo ad instigazione de' compagni andò a ritrovarlo, egli dava certo freno ad accomodare ad un fabro; circostanza che io credo finta per dar rilievo al racconto, e fissar la fantasia del lettore con qualche cosa di strano. Par tosto che Antifone occupato in un volgare esercizio, non debba favellare se non di cose volgari, nè mai s' aspetta, che egli sia per salire nell' ultime astrazioni della metafisica; quindi il lettore resta sorpreso dalla meraviglia

viglia, allora che egli racconta il principio della disputa tra Socrate e Zenone, e che poi s'interrompe alla venuta di Parmenide, chefattosi pregar un poco la continua fino al fine. Quante menzogne, se Socrate non parlò mai con Parmenide! All' incontro qual arte fina di verisimiglianza poetica, per dar ornamento alla verità del fatto di cui Cefalo, Adimanto, e Glaucone vivendo poteano renderne testimonianza? Come immaginarsi, che un Filosofo il qual volea render accetta la lettura de' suoi Dialoghi, cominciasse a disgustar il lettore con bugie le più sfacciate? Aristotele, che calunnia il suo Maestro in tante parti dell'opere sue, e che parlò sovente di Parmenide, e di Socrate non attaccò mai Platone sul loro abboccamento, e pur ne poteva trar degli argomenti, per renderne la dottrina sospetta. Non ne parlano altri autori Greci più vicini a Platone, non gli autori Latini, che più studiarono i Greci, e tra gli altri Cicerone e Plinio, che tante cose ci conservarono su l'istoria, ed Era Filosofica. Non v'è che il solo Ateneo il qual visse a' tempi di Marco Aurelio, che vuol dir quasi più di 600 anni dopo Platone. (*a*) Egli dice: *Appena permette l'età che Socrate avesse veduto, ed udito Parmenide, non dover però noi meravigliarsene, perchè Platone suppose che Fedro vivesse al tempo di Socrate; che Paralo, e Zantippo figliuoli di Pericle, e morti nella pestilenza, ragionassero nel Protagora, e che Gorgia dicesse nel Dialogo del suo nome quel che mai s'era sognato di dire.* Molte altre accuse contro Platone vibra Ateneo, e s'affatica a dipingerlo tanto mordace, e maledico quanto bugiardo.

Non so perchè i Cronologi attenti a pesare ogni minuzia de' testi non osservino, che Ateneo nel dire *vix ætas permittit* dichiara, che poco intervallo di tempo v'era stato tra la morte di Parmenide, e l'età di Socrate, ma questo *vix* qual ha poi forza cronologica posto in bocca di Gurisconsulti, di Oratori, di Poeti, di Filologi, non di Cronologi, che avrebbono diminuito l'allegrezza del convito coi loro calcoli, e colle lor asciutte illazioni? Il Casaubono il qual nel suo comentario d'Ateneo in un'altro libro in foglio sfoga tanta erudizione su l'erbe, su i pesci, su i costumi del convito, e su mille altre cose inutilissime a sapersi nulla degna di dire su le accuse colle quali uno dei Dinnosofisti morde Platone. Io per me credo, che Ateneo vedendosi incapace d' emulare l' immensità della dottrina Platonica, e l'artificiosa maniera con cui l'espone Platone ne' suoi Dialoghi, tesse lunga serie d'accuse, e lo condanna di menzognero, e maledico per accreditar se non altro la veracità, e la modestia colla quale caratterizza i suoi Dinnosofisti. Il buon Grama-

tico.

(*a*) Ateneo lib. 14. Sympt.

tico ne goda egli pure, e sen'applauda; non per questo io crederò, che Parmenide non potesse ragionare con Socrate, e starò immobile nelle mie ipotesi cronologiche, che a ben pesarle non vagliono meno di tante altre, che in questo secolo si spacciano, e si difendono come i Teoremi di Geometria. Candidamente però confesso, che io sarò per sacrificarle a colui, che all'autorità di Ateneo ne aggiungesse qualche altra più dimostrativa, e meno sospetta; finalmente malgrado le congetture esposte io son persuaso, che se Platone tutto finse, il Dialogo è più ammirabile per la menzogna poetica tutta opera della sua fantasia, che non è per la verità del fatto, di cui poteano farsi onore i men dotti.

Platone scrisse in Filosofia più di tutti gli antichi che lo precederono, e come da Eraclito le cose fisiche, da Socrate le morali, così tolse da' Pittagorici le metafisiche, le quali non si corressero che nel secondo secolo della Religione, per le varie dispute che nacquero tra i Platonici, e tra i Cristiani.

Esaminerò dunque prima d'ogni altra cosa la natura della disputa, dopo di cui proporrò generalmente l'antica Filosofia, ed indi la particolareggierò in Pittagora, e ne'Pittagorici, tra'quali Senofane e Parmenide, e la terminerò con Platone. A queste due cose io riduco l'origine, e l'effetto dell'Eleatica Filosofia.

Gli antichi Filosofi, senza eccettuarne nè pur uno, convennero nel principio, che di nulla si fa nulla, e ciò gl'impedì di poter conoscere che Dio era un ente singolarissimo, uno, onnipotente, buono, e libero; in somma di tutte quelle perfezioni dotato, le quali o per negazione, o per casualità, o per eminenza gli attribuirono i SS. Padri, e tutt'i Teologi.

Era Dio stato sempre con la materia? Dunque altro non gli competea, che esser un modo di essa od un ente, che solo per precision di ragione dalla materia si distingueva; era egli per metà uno, per metà onnipotente, se dipendea da un principio, senza il quale operar non potea, non più che il Pittore dalla tela e dai colori, e lo Scultore dal marmo. La diminuzione della potenza toglieva a Dio la bontà, perchè non poteva egli vincer in guisa la contumacia della materia, che non regnasse a suo malgrado il male misto col bene. Come dunque Mosè per opporsi al politeismo del suo tempo dalla creazione cominciò la storia del mondo; così per opporsi a tutti gli errori che derivarono dall'eternità della materia si cominciò nel simbolo Apostolico da Dio creatore, insistendo al dogma di S. Paolo, il quale nella Epistola agli Ebrei: *Intendiamo*, (*a*) dice egli, *per la fede essere stati connessi i secoli dalla*

(*a*) Epist. agli Ebrei cap. 11. Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei.

dalla parola di Dio. I Padri nelle loro dispute co'Gentili lo dichiararono. *Noi*, dice Atenagora, *separiam Dio dalla materia*, *la materia crediamo un ente diverso* ---- (*a*) *Dio è uno*, *ed ingenito*, *ed eterno*; *la materia è corruttibile*; e poi ---- *celebriamo tutti un Dio solo creatore di tutte le cose* ----- *la sua forza immensa non poterono abbracciar coloro con l'animo*, *che la notizia di Dio non cercarono nello stesso Dio*, *ma dentro se stessi*. Taciano (*b*) pur dice: *Dio non s'insinua nella materia e negli spiriti materiali*, e nelle forme, ma egli è artefice *invisibile ed intangibile di tutte le cose*. Teofilo d'Antiochia (*c*) parlando ad Autolico, dice, *se Dio è ingenito e la materia è pur tale*, *non è più Dio fabricatore e creatore di tutte le cose*. Questi Padri vissero tutti e tre nel secondo secolo non molto distanti l'uno dall'altro. Gli errori de' Marcioniti, de' Valentiniani, de' Basiliani, che furono pur tutti e tre che in questo secolo diedero occasione a' Padri d'illustrare il lor zelo, dichiarando con la creazione della materia il principio fondamentale della Religione Cristiana. Anzi Taciano dimostrò, che i Greci ne avevano ricevute l'idee da'Barbari, ed i Barbari dagli Ebrei, benchè poi le avessero oscurate e corrotte.

Affaccendati gli altri Padri a purgarle, osservarono, che Dio, autore del pari della Fede, che della ragione, non le avea separate in un modo caliginoso ed impenetrabile, ma le avea in maniera accordate, che dall'aurora dell'una si potea passare al pieno giorno dell'altra, togliendo però dalla ragione quanto e Platonici e Pittagorici e Stoici, ed Epicurei v' aveano impresso col lor proprio carattere. Si compiacquero dunque della setta Eclettica, ed il primo che l' abbracciasse fu Atenagora il primo de'Catechisti d'Alessandria, poi S. Clemente ed Origene dal Vescovo Uezio chiamato Potamonico (*d*) anzichè Platonico. San Clemente spinse tant'oltre la condiscendenza, che propose come possibile un sistema filosofico, il quale raccogliesse tutte le verità scoperte dalla ragione umana fin dal principio del mondo, ed agevolasse il metodo di far ricever i dogmi della fede, e quello della creazione.

Amonio Sacca conciliator di Aristotele e di Platone, ritrovando che in Aristotele l' eternità del mondo si conciliava con l' eternità di Dio, se ben egli nulla scrivesse, lasciò tuttavia a' suoi discepoli, onde stabilire tal dogma. Distinse egli l' eternità in due gradi o in due segni, nell' uno dei quali poneva Dio, nell' altro le cose bensì create, ma da lui dipendenti, come il raggio dal Sole, o l'ombra dal corpo. S'accorsero i Padri, che i Fi-

(*a*) Apologia pro Christianis. (*b*) Tat. affir. cont. Græc.
(*c*) Teof. Aut. lib. 2. (*d*) Istor. del Moessenio nel fine del Cuduortio.

i Filosofi mettendo con la creazione eterna una dipendenza tra la materia e tra Dio, toglievano a Dio la libertà, perchè tacitamente supponevano, che da Dio necessariamente fosse emanato il mondo come il raggio dal Sole e l'ombra dal corpo. Far di Dio un Agente necessario, è lo stesso che farlo per metà Signore, perchè se si confessa da una parte, che da Dio dipenda la cosa che egli fa, si nega dall'altra che da lui dipende il farla ed il non farla. La libertà è la maggiore delle perfezioni. Perchè dunque torla a un ente infinitamente perfetto?

Lascio S. Ireneo, S.Cirillo, ed altri, che soddisfarono ampiamente a tutte l'obbiezioni; ma quello, che più degli altri le sconvolse ed atterrò, è stato Lattanzio Firmiano, che con aureo stile nel quarto secolo scrisse. In questo secolo ancora scrissero Eusebio nella Preparazione evangelica, e poi S. Agostino nella Città di Dio; l'uno seguì l'orme accennate da Taziano, l'altro con erudizione più vigorosa, e più filosofica scrisse contro l'eternità, l'animazione, la divinità del mondo, e l'immutabilità del Fato.

Apparve Proclo (a) nel principio del VI. secolo, e trasfondendo nella sua Teologia molto di quella de' nomi Divini attribuita a S. Dionigi Areopagita, rinovò il sistema di Amonio Sacca, e ristorò il Platonismo caduto. Nel secolo dopo, Zaccaria di Mitilene, ed Enea di Gaza, scrissero pure contro l'eternità del Mondo. E da' loro scritti si raccoglie, che l'idea di Dio, combinata col politeismo era un'idea nugatoria, non men di quella del bilineo rettilineo, che rappresenta alla mente una figura, e non è che una contraddizione. Il P. Balto, nel suo dottissimo libro contro il Platonismo svelato, lo dimostra; e dopo il Balto, se ne fece dal Moessenio quella circostanziata istoria sul Platonismo, la quale è nel fine dell'opere del Cuduortio, da lui tradotte dall'Inglese in Latino.

Io nell'espor la dottrina de' Filosofi antichi, non mi servirò dell'autorità de' Platonici recenti, non più, che se non avessero mai scritto, salvo allora, che s' accordano cogli antichi, e ci conservano qualche circostanza storica indifferente. Cercherò prima ne' testi de' Filosofi stessi il senso, che naturalmente presentano, e dove sia questo oscuro, ed equivoco, ricorrerò all'interpretazione o di Cicerone, o di Plutarco, o di Sesto Empirico, o di Laerzio.

Visse Cicerone molti anni prima del Cristianesimo, e Plutarco visse a Roma sotto Adriano, o Trajano, dopo d'aver studiato in Egitto sotto Amonio, discepolo di Potamone, e del quale egli

b 2 par-

(a) Pachimero in Suida, Vedi Fabrizio Bibliot. art. Proclo.

parla nella vita di Temiſtocle ed altrove. Laerzio e Seſto Empirico, fiorirono in circa ſotto Severo, che vuol dire molto prima di Amonio Sacca, di Plotino, di Porfirio, e di molti altri nimici del nome Criſtiano; non rifiuterò dall' altro lato i ſoccorſi, che i Padri m'offrono allora particolarmente, che non hanno certa indulgenza alle opinioni filoſofiche, ſcrivendo agl'Imperatori, o non argomentano ad hominem contro coloro, che gl' inſultavano. La metafiſica di Platone non è diverſa da quella de' Pittagorici, e ſe una volta io dimoſtro, che queſti e particolarmente Pittagora, Senofane, e Parmenide conobbero bensì un principio intelligente, ma non ſeparato dalla materia, anzi con eſſa non facendo che un tutto, avrò dimoſtrato, io mi perſuado, che queſto pur era il ſiſtema Platonico. Comincierò da Cicerone, che in poche ma ſoſtanzioſe parole compendiò tutto il ſiſtema de' primi Accademici o di Platone, e lo traſſe da' Pittagorici, come da Platone pur traſsero il loro gli Stoici, e i ſecondi e terzi Accademici, poichè quanto a' Peripatetici (*a*) *eſſi convenendo nelle coſe non differivano, che ne' nomi.*

Gli antichi, dice egli, *divideano* (*b*) *la natura in due coſe, l'una delle quali era efficiente, e l'altra ad eſſa quaſi preſtandoſi quella di cui ſi faceano le coſe. In ciò che facea riponevano la forza, in ciò di cui ſi facea, una certa materia, ma l' una e l' altra era nell' una e nell' altra, perchè nè la materia può aver coerenza, ſe non ſia da qualche forza ritenuta, nè v'è la forza ſenza qualche materia, poichè nulla v' è che non ſia in qualche luogo.*

Se la forza e la materia erano indiviſibilmente unite, la ſola mente le ſeparava, e perciò conſiderar l'una ſenza l'altra era un' aſtrazione, una preciſion della mente.

Ciò che riſulta (*c*) *dall'uno e dall'altro, o ſia dall'accoppiamento, lo chiamavano corpo, e quaſi certa qualità* - - - - -. *Di queſte qualità altre ſono principali, ed altre derivate da queſte. Delle principali ſono*

ognuna

(*a*) Cicer. quæſt. Acad. 1. Peripateticos, & Academicos nominibus differentes, & re congruentes lib. 2.

(*b*) De natura autem ita dicebant, ut eam dividerent in res duas, ut altera eſſet efficiens, altera autem quaſi huic ſe præbens ea qua efficeretur aliquid: in eo, quod efficeret vim eſſe cenſebant; in eo autem quod efficeretur materiam quamdam: in utroque tamen utrumque: neque enim materiam ipſam cohærere potuiſſe, ſi nulla vi contineretur; neque vim ſine aliqua materia: nihil eſt enim quod non alicubi eſſe cogatur.

(*c*) Sed quod ex utroque id jam corpus, & quaſi quandam qualitatem nominabant - - - - - Earum igitur qualitatum ſunt aliæ Principes, aliæ ex his ortæ. Principes ſunt uniuſmodi, & ſimplices, ex iis autem ortæ variæ ſunt, & quaſi multiformes: itaque aer quoque (uti-

mur

ognuna della stessa specie, e semplici. Da queste qualità, altre ne sono nate, e quasi moltiformi. L'aere, il fuoco, l'acqua, e la terra sono primi, e da questi nacquero le forme degli animali, e le altre cose, che si generano dalla terra. Dunque que' principj, per tradurlo dal Greco, si dicono elementi, de' quali l'aria, il fuoco, hanno la forza di muovere, e di fare, le altre parti di ricevere, e quasi di patire, l'acqua, dico, e la terra.

La parola semplice quì non significa indivisibile, e Sesto (*a*) Empirico pur la prende in questo senso.

V'è un quinto genere, (b) di cui sono gli astri, e le menti singolari, ed Aristotele lo pone dissimile dagli altri quattro.

Se le menti sono tratte dallo stesso elemento, che gli astri, non son esse semplici nel senso d'indivisibile, ciò che Cicerone dice altrove. *Teniamo noi che l'animo abbia tre parti, come piacque a Platone, o sia semplice ed uno; se semplice sia egli come il foco, il sangue, l'anima,* cioè il soffio. *Queste cose constando di parti non sono semplici.*

Continua Cicerone. (*c*) *Ma pensano, che di tutte sia soggetto una certa materia priva d'ogni specie, e d'ogni qualità, e da cui tutte le cose sono espresse e fatte, e che può ricever in sè tutte le cose.*

Se la materia era prima d'ogni specie, d'ogni qualità, non era corpo, e perciò considerata dalla mente, indipendentemente dalla forza, ella era incorporea; Sesto Empirico chiama per incorporei i punti, le linee, e le superficie.

Platone nel Timeo, la chiama difficile ed oscura specie, e il recettacolo d'ogni generazione, e quasi nutrice; aggiunge, che ella non si diparte mai dalla propría potenza, *perciocchè tutte le cose riceve, nè prende mai per alcun modo, alcuna forma a queste simile, e prova esser convenevole, che di tutte le specie sia privo quello, che ha in sè da ricever tutt'i generi, come quelli che hanno da fare unguenti odorosi, l'umida materia, che vogliono di certo odore, con dire di tal guisa preparano, che ella non abbia alcun proprio odore, e colore eziandio, vogliono in materie molli imprimere alcune figure, niuna*

mur n. pro latino) ignis, & aqua, & terra prima sunt. Ex iis autem ortæ animantium formæ earumque rerum quæ gignantur è terras, ergo illa initia, ut è Greco vertam, elementa dicuntur; è quibus aer, & ignis movendi vim habent & efficiendi; reliquæ partes accipiendi & quasi patiendi, aquam dico & terram.

(*a*) Contra Mathematicos.

(*b*) Quintum genus e quo essent astra mentesque singulares earum quatuor quæ supra dixi dissimiles, Aristoteles quoddam esse rebatur.

(*c*) Séd Salicetam putant omnibus sine ulla specie, atque carentem omni illa qualitate .... materiam quandam ex qua omnia espressa, atque effecta sint quæ tota omnia accipere possit.

niuna figura affatto lasciano primieramente apparire in quelle, ma cercano pria di renderle quanto possibil sia polite.

Molte altre cose aggiunge Platone, che Aristotele in una definizione riduce, dicendo che la materia non è alcuna di quelle cose, di cui l'ente si determina, e tra l'altre cose annovera la qualità, e la quantità, che par Cicerone ridurre alla sola qualità; ma che l'idea del corpo, e della materia fossero diverse secondo gli antichi, lo dimostrano le diverse parole, con cui l'esprimevano, chiamando la materia ὕλη, ed il corpo σῶμα. Chi pone un *nome*, dice Platone nel Sofista, *dalla cosa diverso, introduce veramente due cose*. La materia dunque, non essendo il corpo, ella era incorporea, ed incorporea la chiama in molti luoghi Sesto Empirico, e Plotino, la cui autorità quì è tanto più forte, quanto che egli stesso col nome d'incorporeo, non significava la stessa cosa che noi chiamiamo spirituale.

Stobeo (*a*) lo conferma col dire: *Si nega esser corpo la materia non tanto, perchè manchi degl'intervalli del corpo, o delle tre dimensioni, quanto perchè sia priva d'altre cose appartenenti al corpo, figura, colore, gravità, leggerezza, ed ogni altra qualità, e quantità.*

La materia può (b) in tutti i modi mutarsi, ed in ogni parte non mai ridursi al niente, ma solo in parti che possono all'infinito partirsi, e dividersi, nulla essendo di minimo in natura, che divider non si possa. Le cose poi che si movono tutte, moversi con intervalli, che all'infinito si possono dividere, e così movendosi quella forza, che abbiam detta qualità (cioè il corpo) *e di quà, e di là versando pensano, che tutta affatto la materia si muti, e si faccian le cose, che chiamiam quali, dalle cui nature coerenti, e continue in tutte le sue parti è fatto il mondo, fuori di cui non v'è alcuna parte di materia, nè alcun corpo.*

Quante cose raduna Cicerone in poche parole! Con la divisibilità all'infinito della materia, esclude gli atomi forse ammessi da Empedocle ne' minutissimi corpicelli, che componevano gli elementi, e da Eraclito nelle mondature picciolissime, ed indivisibi-

(*a*) Stobeo l. 1. Egl. fis. cap. 14.

(*b*) Omnibusque modis mutare atque ex omni parte eoque etiam interire non in nihilum, sed in suas partes quæ infinite secari, atque dividi possint, cum sit nihil omnino in rerum naturam minimum quod dividi nequeat: quæ autem moveantur omnia intervallis moveri; quæ intervalla item infinite dividi possint, & cum ita moveatur illa vis, quam qualitatem esse diximus, & cum sic ultro citroque versetur: & materiam ipsam totam penitus commutari putant, & ita effici quæ appellant qualia, e quibus in omni natura cohærente, & confirmata cum omnibus suis partibus effectum esse mundum, extra quem nulla pars materiæ sit nullumque corpus.

sibili. Con la coerenza delle parti della materia, Cicerone esclude il vuoto negato da tutti, da Talete sino a Platone, onde disse Empedocle:

Nulla di vuoto v'è, nulla che abbondi.

Accenna pur Cicerone le leggi costanti che conservano i corpi movendosi, e nel dir che si movono con certi intervalli, i quali all'infinito si posson dividere, non applica egli le leggi del moto a' corpi minimi come a' sensibili?

Le parti (a) del mondo esser tutte le cose che sono in esso, e tutte occupate da una natura che sente, e nella quale v'è una ragione perfetta, e la stessa sempiterna, nulla essendovi di più forte che possa distruggerla, e la stessa dirsi mente, sapienza perfetta, e chiamarsi Dio, ed esser quasi certa prudenza di tutte le cose, che provede alle cose celesti, ed a quelle che in terra appartengono agli uomini.

Se questo Dio degli antichi Filosofi risultava dalle nature coerenti, e continue di tutte le parti del mondo, se egli era il senso, la ragione perfetta, la sapienza, la providenza che regga queste parti, era egli altro che una modificazione della forza e della materia, giacchè non v'era forza senza materia, nè materia senza forza, e non era egli separatamente dalle cose considerato che un ente di ragione? Qual relazione ha questo Dio al nostro, che è un ente singolarissimo in sè, e separato non per precision di ragione, ma realmente dalla forza e dalla materia, della quale egli è il Creatore?

Alle volte lo chiamiamo (b) necessità, perchè null'altro può farsi, se non ciò che da lei è costituito nella quasi fatale, e immutabile continuazione d'un ordine sempiterno; alle volte poi lo chiamiamo fortuna, la qual fa molte cose improvvise, nè da noi pensate per l'oscurità, ed ignoranza delle cagioni; ed ecco Dio rappresentato come agente necessario, o senza libertà; ecco disegnato l'ordine fatale, e sempiterno delle cose; ecco come per la nostra ignoranza non possiamo conoscere la connessione, e le conseguenze delle

(a) Partes autem mundi esse omnia quæ insint in eo quæ natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit quæ sit eadem sempiterna: nihil enim valentius esse a quo intereat, quam vim animam esse dicunt mundi eandemque esse mentem sapientiamque perfectam quem Deum appellant, omniumque rerum quæ sunt ei subjectæ quasi prudentiam quandam procurantem cælestia maxime deinde in terris, eaque pertinent ad homines.

(b) Quam interdum necessitatem appellant quia nihil aliter possit, atque ab ea constitutum sit inter quasi fatalem, & immutabilem continuationem ordinis sempiterni; nonnunquam quidem eandem fortunam, quod efficiat multa improvisa hæc nec optata nobis propter obscuritatem ignorationemque causarum.

delle cagioni, e degli effetti loro. In somma l'antica Filosofia aveva adottata l' eternità, l' animazione, la divinità del mondo, e l'immutabilità del Fato, le quattro cose che Santo Agostino ha egregiamente combattute nella Città di Dio.

Comparando il trattato d' Iside, e d' Osiride di Plutarco col passo di Cicerone, non è difficile di raccogliere, che la Filosofia Egizia ne' principj essenziali non era diversa dalla Greca, se non nella maniera di spiegarsi o ne' simboli. La materia, di cui parla Cicerone, era Iside, la quale in ogni cosa potea *tramutarsi, e di tutte le cose esser capace, della luce, delle tenebre, del giorno, della notte, della vita, della morte, del principio, e del fine*. La forza è Osiride, la *cui veste si facea senza ombra, e senza varietà, d' un color semplice, e rilucente*; perchè ella è *il principio dalla nostra mente solo, inteso, puro, e sincero, tutt' i simboli contrarj a quelli delle proprietà dipendenti dalle qualità de' corpi disegnati per Oro*. Risultava questi dall' accoppiamento d' Iside, e d' Osiride, e chiamavasi parto o creatura, rappresentandosi per l' ipotenusa del triangolo misurata dal 5; per cui si chiamava con la voce *Pente*, da cui deriva *Panta*, o l' Universo, che gli Egizj pensavano esser la stessa cosa con Dio, nel che, come egli dice, s' accordava Manetone Sebenita con Ecateo Abderita.

Diodoro di Sicilia nel principio della sua Storia, scrive cosa pensassero gli Egizj su la generazione del mondo, sul principio delle cose, sul nascimento dell'Uomo. Par che Eusebio ascriva a Tot, che è il Mercurio degli Egizj, quanto scrisse Sanconiatone sul caos, e sulla formazione della Luna, delle Stelle, degli Elementi. La Teologia mistica dei Fenicj, che dagli Ebrei, secondo Eusebio, ed altri Padri, si prese, restò in guisa alterata e confusa, che nel caos posero prima i principj delle cose, ed introdussero poi l'artefice o l' amore, per opra del quale ordinarono il caos, e fabbricarono il mondo. Orfeo il primo la portò nella Grecia e

L' Inno tristo cantò del caos vetusto,
E come agli elementi, e come al Cielo
Origin desse, ed alla vasta terra,
E alla profondità del mar Amore
Antichissimo, e saggio.

Il caos era la materia, l' amore, o la forma, ed i prodotti, i composti, ed i corpi, ed in queste tre cose consistea la fisica generale degli antichi. La scienza che n' estrassero o la metafisica rappresentandola in una maniera molto indeterminata, lasciava inseparata la materia da Dio, e dai composti, ed era molto perciò differente dalla nostra metafisica, la quale nell' ente include essenzialmente le creature, nè s' estende che per un'

ana-

analogia molto lontana al Creatore. Io lo dimostrerò partitamente ne' sistemi di Pittagora, di Senofane, e di Parmenide, e sarà facile ad applicarne l'uso a Platone.

Pittagora e Platone (*a*) giudicano, che il mondo sia stato fatto da Dio: dunque se Platone fece da Dio generar il mondo ordinando la materia fluttuante, egli imparò ciò da Pittagora, che l'avea imparato dagli Egizj, da Orfeo, anzi dal proprio maestro (*b*) Ferecide Sciro. Avea egli sostenuto, che in tutta l'eternità Giove, il tempo, e la terra erano stati. Facciasi pur di Giove, la cagione di tutte le cose, e gli si dia somma prudenza, e somma sapienza, egli non sarà mai che la forza, e l'amore che eguaglierassi al tempo, e alla terra; vi si aggiunga, che poichè Giove diede il premio alla terra si chiamò questa Tellure, (*c*) non altro mai si concluderà, se non che prima la forza, e l'amore temperasse, digerisse, ed ornasse quella mole indigesta, che chiamavasi terra.

Pittagora generò il mondo dal foco, e a guisa di foco sottilissimo (*d*) sparso, e rinchiuso nel mondo, volea Platone, che fosse Dio. L'ornamento, (*e*) l'unione, l'ordine di tutte le cose furono chiamate da Pittagora Cosmos, o il mondo, e disse egli, che il mondo visibile era Dio. Stimò il primo, dice Cicerone, (*f*) *l'animo per tutta la natura delle cose esser diffuso, e per la mente da cui gli animi nostri sono tratti, nè vide per la detrazione di questi distaccarsi, e squarciarsi Dio, e farsi misera una parte di lui, mentre questi soffrivano.* Dio dunque era il mondo, e l'anime erano parti di Dio, *effetto della Metempsicosi*, se pur non era questa una cosa affatto poetica, come Timeo di Locri lo dice. Virgilio espresse il sentimento di Cicerone nelle Georgiche.

* Della mente di Dio parti esser l'api,
E forsi eterei dissero, che Dio
Va per tutte le terre, e tutti i mari,
E pel profondo Ciel; quindi gli armenti,
E le pecore, e gli Uomini, e ogni stirpe
Di fere, e ogni altra, che da sè rimove
La tenue vita allorchè nasce.

Tomo II. c E nell'

(*a*) Plut. de Isid. & Osir. car. 374. Franc. Edit. Wechel.
(*b*) Laert. (*c*) S. Clem. Aless. (*d*) San Giustino apolog. Ermia nel fine dell'opere di S. Giustino.
(*e*) Plut. plac. lib. 2. (*f*) De Natura Deor. l. 1.
* Esse apibus partem divinæ mentis, & haustus
Æthereos dixere: Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris Cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas. l. 4. Georg.

E nell' Eneide,

* Nel principio le terre, il Cielo, e i campi
Liquidi, e della Luna lo splendente
Globo, e gli astri Titanj, interno spirto
Alimenta, ed infusa in ogni membro
Tutta la mole n' agita la mente
E si framischia nel gran corpo ; quindi
E di pecore, e d' Uomini la stirpe,
De' volanti la vita, e 'l mar che i mostri
Sotto la liscia superficie porta.

Pittagora fu l' autor dell' idee ; (*a*) osservò il primo tra' Greci, che la mente non potendo rappresentarsi singolari, perchè sono innumerabili nel compararli, ne trasse i generi, e le specie, ne' quali si ravvisano le cose sparse. Così ravvisava tutti gl' individui umani nell' animal ragionevole. Nel far questi astratti (*b*) considerò, che la materia era mutabile, alterabile, flussibile in ogni guisa, ma che non vi sono specie, che s' accrescano, o che periscano, e perciò gli Uomini osservandole costantemente in tutti i tempi, e in tutti i Paesi le credono eterne ed immutabili. La questione era di rappresentar quest' idee.

I numeri convengono all' Uomo, al cavallo, alla giustizia, alla casa, e a che so io ; dunque i numeri sono universali, perchè atti alla rappresentazione de' molti. L' osservazione è d' Aristotele, (*c*) e molto più la stende Possidonio, riferito da Sesto Empirico, (*d*) il qual dimostra per i numeri assimigliarsi tutte le cose, e senza questi non potersi intendere nè gli elementi, nè l' armonia, nè alcuna delle tre dimensioni del corpo, nè ciò che risulta da corpi uniti, coerenti, distanti, nè tutti i calcoli delle quantità successive, nè ciò che appartiene alla vita, ed all' arti fondate su proporzioni solo intelligibili per i numeri. Pittagora dunque si servì del numero, per dar un simbolo dei due principj delle cose, la forza, e la materia, di cui chiamò l' una l' uno, e l' altra il due.

L' unità, diceva egli, è Dio, (*e*) ed anche il bene che è di natura

un

* Principio Cœlum, ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum Lunæ Titaniaque astra
Spiritus intus alit : totamque infusa per artus
Mens agitat molem, & magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitæque volantum,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.

(*a*) Plut. plac. Phil. l. 1. (*b*) Plut. ib. l. 1. c. 9.
(*c*) Metaf. lib. 10. (*d*) Contra Logicos.
(*e*) Plut. plac. Phil. lib. 2.

un solo, e lo stesso intelletto, il due infinito, e genio tristo, d'intorno il qual due si sta la quantità della materia. Chiamava uno la forza perchè noi la concepiamo a guisa d'un non so che d'indivisibile; chiamava due la materia, perchè ella è sempre divisibile in due.

Di questi due principj, uno è quello del bene, e l'altro del male, già l'ha insinuato Plutarco. Archelao Vescovo (*a*) di Cara dice; *Siriano introduce la dualità contraria a se stessa, la quale egli prese da Pittagora, siccome tutti gli altri settatori di tal dogma, i quali difendono la dualità declinando dalla via retta della scrittura.* Tutte in somma l'eresie, che vi sono nel compendio della Filosofia di Cicerone, che vuol dir l'eternità, l'animazione, la divinità del mondo, Pittagora le raccolse in un sistema, ed in vano si dice, che egli nulla scrivesse.

Liside discepolo (*b*) di Pittagora in una lettera scritta ad Ipparco, dopo la morte del maestro significa non voler comunicare ad alcuno i precetti, e dimostra che delle cose, le quali diceano i seguaci di Pittagora, non ve n'era nè pur ombra. Porfirio nella vita di Pittagora dice, che *agli Uomini oppressi da tale calamità,* (cioè dalla morte di Pittagora) *mancò la scienza di lui, la quale arcana e recondita custodiva in petto, nè vi restarono che certe cose difficili da intendersi imparate a memoria dagli uditori dell'esterna Filosofia, poichè non v'era alcun scritto di Pittagora*; ed aggiunge, che dopo la morte di lui, Liside, Archippo, ed altri furono solleciti, che i pensieri di Pittagora non si pubblicassero, onde tutti gli arcani della sua Filosofia con lui perirono. Io dubito assai della verità della lettera di Liside, la quale con quel che dice Porfirio può essere stata finta, perchè i Cristiani non traessero argomenti da quanto ci resta di Pittagora, in Cicerone, in Plutarco, in Laerzio: ma se non v'era cosa alcuna della Filosofia di Pittagora, come poi Jamblico potea gloriarsi di ristabilirla; e non è manifesto, che egli la ristabilì a suo modo per combattere i Cristiani de' quali fu accerbo nimico; lo stesso Porfirio, che dice nulla aver scritto Pittagora, come poi ebbe fronte d'asserire, che egli avea scritto su l'ente, il che Eusebio (*c*) riferisce?

Discepoli di Pittagora furono Archita Tarentino il vecchio, Peritione, Timeo di Locri, ed Epicarmo.

Archita il vecchio (*d*), che Simplicio confonde col giovine, scrisse delle dieci voci corrispondenti ai dieci concetti dell'animo, i quali s'estendono a tutte le cose, potendosi d'ognuna cercar

c 2 la

(*a*) Zaccagna collect. monumentorum veterum Ecclesiæ Græcæ, atque Latinæ. Archelai Episcopi acta.

(*b*) Galeo. (*c*) Propos. Evang. l. 10. (*d*) Patrizio discus. Perip. l. 4.

la sostanza, la quantità, la qualità, l'azione, e gli altri accidenti registrati a lungo da Aristotele nella sua Logica, in cui copiò il trattato di Archita.

Lo Stanlejo, che pretende di numerare tutte le donne Pittagoriche, omette Peritione, e pur esser ella dovea la più celebre, se da lei trasse Aristotele (*a*) tutta l'idea della sua metafisica. Lo prova con molta erudizione il Patrizio, allegando la definizione della sapienza di Peritione, e comparandola con quella d' Aristotele. *La sapienza*, diceva ella, *versa in tutt'i generi degli enti, perchè versa intorno tutti gli enti, come la visione intorno tutti i visibili*. Aristotele definì la metafisica, per la scienza che contempla l'ente, in quanto ente, e le cose che per sè gli convengono. Peritione egregiamente spiegò gli accidenti dicendo: *delle cose che accadono agli enti, alcune universalmente accadono a tutti, alcune altre a molti di loro, e certe ad un solo, ma riguardar universalmente, e contemplar tutti gli accidenti appartiene alla scienza*. Queste ed altre cose che il Patrizio aggiunge, danno idea della precisione, e nettezza di Peritione, e nel tempo stesso quanto tra' Pittagorici erano familiari l'idee Pittagoriche, se le donne stesse ne scriveano con tanta eleganza filosofica. Non dobbiamo tuttavia meravigliarsene, di poi che abbiam veduto ne'nostri giorni Madama la Marchesa di Chatelet, scrivere sulla natura delle monadi Leibniziane, questione molto più oscura di quella dell'ente.

Timeo di Locri nel suo ragionamento sull'anima del mondo, in questa università di natura, dice egli, *v'è un certo che, il qual rimane, ed è l'intelligibile esemplare delle cose, che sono in un flusso perpetuo di mutazioni, e questo nelle vicende delle cose singolari, costante, e perpetuo esemplare si chiama idea, ed è dalla mente compreso*. Nell' università dunque delle cose, che vuol dir dentro le cose o in tutti i composti v' è quel non so che, che mai non cangia, e può dalla mente estrarsi qual idolo. Le cose sensibili esser in un perpetuo flusso lo dissegnarono, al dir di Platone, nell' Omero, ed Esiodo sotto l'imagine dell'Oceano, e di Teti, e di queste non assegnarono scienza i Pittagorici, ma solo di quelle, che nè col senso, nè coll' immaginazione si ravvisano, e questa fu la prima differenza tra la Filosofia Jonica, e l'Italica.

Epicarmo sommo Poeta, come Omero al dir di Platone, *se all'una grandezza d'un cubito* (diceva egli) *altra tu voglia aggiungervi o sottrarvi, non avrai mai certo la stessa misura; gli Uomini parimen-*

(*a*) Patriz. l. 2. cap. 1. discuf. Perip.
(*b*) Ragion. su l'anima del Mondo.

rimente considera or accrescere , ed or decrescere , tutti soggiaciono ai cambiamenti del tempo.

(*a*) Jeri tu fosti un altro, io pur vi fui,
E un altro siamo in questo tempo, e fieno
Di nuovo gli altri, che non mai gli stessi
Noi siamo, come la ragion lo predica.

Per l' Intelligibile così parlò:

A. L'arte tibicinal è qualche cosa?
B. Perchè no.
A. Forse è l'Uom questa tal arte?
B. Non mai
A. Vediam, che cosa questo sia
Tibicine
B. Egli è un Uom ; non dico il vero?
A. Il ver ma stimi che non debba dirsi
Ciò pur del bene ? Io vog'io dir che il bene
Una cosa pur sia, ma s'altri impari
Ad esser buon ei già diraffi buono ;
Il Tibicine è quegli che la tibia
A suonar imparò. Quel che a saltare
Saltatore, e testor quegli che a tessere
Impararo, e così d'ogni altro l'arte
Certamente non è, ma ben l'artefice.

Nel dir Epicarmo, che il bene è una cosa come l'arte, e che nè il buono, nè l'arte sono gli uomini che la partecipano, egli c' insegna a far le astrazioni della mente , la qual avendo comparato tra loro molti Uomini che sien buoni , molti tibicini , molti saltatori e testori , ne ha composto quell'idea, che poi conviene a tutti. Quest'idea restando sempre la stessa in tutti i tempi, ed in tutti i casi, per quanto variano i temperamenti, e le figure degli Uomini, si considera sempre nello stesso modo, ed è principio del discorso, o di ciò che nel Teeteto si chiamano analogie scoperte, le quali nel raccogliere le cose col mezzo de' sensi, le fanno comprendere la ragione.

Epicarmo era contemporaneo di Senofane, come si disse, ed eccoci a' Filosofi più vicini a Socrate, ed indi a Platone , i quali a poco presso si trasfusero le stesse idee non diversificate , che dalla maniera d' esporle, e di colorirle.

Senofane, dice Eusebio, *e quelli* (*b*) *che lo seguirono*, *mossero così con-*

(*a*) Laerzio Vita di Platone.
(*b*) Lib. 11. cap. 1. Prep. Evang.

contenziose ragioni, che piuttosto arrecarono a' Filosofanti confusione, che ajuto. Pittagora volea che il mondo fosse eterno, bensì come gli altri Filosofi, quanto alla materia, ma non quanto alla forma, poichè credea che fosse stato generato dal foco; Senofane pose il mondo non generato, ma eterno, aderendo ad Ocello Lucano, che scrisse su l'eternità del mondo prima d'Aristotele; ecco la prima differenza tra Senofane, e Pittagora. Un'altra più forte ve n' era; Pittagora avea posti per principj l'uno, e il due, Senofane ridusse tutto all'uno, *Senofane*, dice Cicerone (*a*), *è più antico di Anasagora; vuol che uno sieno tutte le cose, nè questo uno è mutabile, ed è Dio non mai nato, e sempiterno, e di conglobata figura*. Sesto Empirico (*b*) parlando per bocca di Timone soggiunge, che secondo Senofane *l' Universo era una sola cosa, che Dio esisteva in tutte le cose, e che era di figura sferica, e di ragione dotato*. Ad Empirico si conforma Laerzio (*c*) dicendo, che secondo Senofane, Dio nella *materia tutto udiva, tutto vedeva, sebben non respirasse, e che tutte le cose insieme erano la prudenza, la mente, l'eternità*.

Io dimando, se nel far Dio sparso per tutte le cose, e sensitivo, e prudente, e intelligente, differiva egli dall'opinione che Cicerone espose nel compendio della Filosofia? Non v'è che la figura sferica che gli assegna Senofane, e per cui non infinito, ma finito lo rende; ma chi sa, se nel concepir gli antichi la figura sferica, come la più semplice, intendessero simbolicamente d'attribuir a Dio tutte le perfezioni? converrebbe saper se Senofane scrisse ciò in prosa, od in verso, e ben esaminare tutto il contesto della sua dottrina. Non restandoci che conghietture, io m'attengo a quella del simbolo per accordar Cicerone con se stesso, il quale nella natura degli Dei combatte Senofane, che aggiunse la mente all'infinito.

Quest'infinità era una conseguenza del suo sistema, perchè supposta l'eternità della materia così argomentava: (*d*) *Eterno è ciò che è, se è eterno è infinito, se infinito uno, se uno simile a sè. Di nuovo se l'uno è eterno e simile, egli è ancora immobile, se immobile non si trasfigura per posizioni, non si altera per forme, non si mischia con altri*. Aristotele esamina i soffismi contenuti in questo ragionamento; il principale è; da ciò che il mondo è eterno, infinito, uno, non ne siegue che egli sia effettivamente immobile, perchè le cose esistono nella maniera che possono esistere, e la materia essendo per se stessa il principio del moto, non v'è contradizione a con-

(*a*) Quest. Acad. lib. 1.
(*b*) Lib. 1. dell'ipotiposi. (*c*) Laert. lib. 9.
(*d*) Arist. contra Xenof. Zenon. & Gorgiam.

a concepire, che il moto sia eterno come la materia. Coloro che ammettevano il caos eterno, davano eterno il moto, sebben senza regola o forma.

Non si cerca quì però, se concludesse l'argomento di Senofane, ma solo qual fosse la sua sentenza, e cosa egli ne deducesse. Come poi accordarla colla sua fisica?

Ammetteva egli per principj (*a*) delle cose naturali la terra, il foco, l'aria, e l'acqua, e dalle alterazioni di questi elementi rendea tutti i misti a generazione, e corruzione soggetti. Grand uso fece di queste due cose, perchè, secondo lui, consisteva il Sole negl'ignicoli raccolti dall' umida (*b*) esalazione in una nuvola ignita, e la Luna in una nuvola costipata. Ma non era possibile determinare il grado di verisimiglianza filosofica ch'egli dava all'Ipotesi, poichè nelle sentenze fisiche di Senofane v'è manifesta contradizione. Poneva egli de' Soli innumerabili, e la Luna abitata. I soli innumerabili erano quelli de' Pittagorici, e di Orfeo (*c*); ma come abitar una nuvola? La terra (*d*) la quale per immensa profondità si stendea di sotto, era cosa ripugnante alla sfera armillare, che Anasimandro forse di lui maestro avea inventata o propagata per tutta la Grecia. Correvano allora tali dottrine, e Senofane, in Colofone, in Atene, in Sicilia, e in Elea le avea studiate; avea Talete calcolate l'ecclissi del Sole, e della Luna, avea Pittagora applicate al sistema celeste le consonanze Musicali, e nella lira a sette corde determinato il numero, e le distanze de' Pianeti; non è possibile, che Senofane in un tempo così illuminato volesse discreditare il suo ingegno con ipotesi assurde e ad ogni ragione contrarie; non erano dunque, che idoli fantastici, iperboli poetiche, o simiglianze grossolane, in cui si deve più badare al color, che alla cosa.

La grande difficoltà di Senofane era nel combinare il fisico col metafisico, o lo stato ideale con l'obiettivo. Avea già stabilito Pittagora, l'intelletto altro non esser che (*e*) *mente*, *scienza*, *opinione*, *senso*, da cui tutte l'arti, e le scienze nacquero. Egli dissegnava la mente per l'uno, ciò che adesso noi chiamiamo semplice intelligenza; dissegnava la scienza pel due, poichè s'acquista la scienza deducendo una cosa da un'altra; dissegnava l' opinione per il tre, poichè nel trar la conseguenza da un principio probabile se ne riguarda nello stesso tempo due, in uno de'quali v'è la ragion sufficiente d'affermare, nell'altro di negar la cosa. I Pitta-

(*a*) Laert. vit. di Xen. Plut. plac.
(*b*) Plutar. lib.... Origenes Philos.
(*c*) Veggasi Moesenio su l'esistenza d'Orfeo. Plutar. plac. de Fil. lib. 1.
(*d*) Gregorii Astronomici Pref. (*e*) Plutar. lib. 1. de plac.

tagorici furono tutti dogmatici, o per dar credito alle fentenze del fuo maeftro, o perchè pareffe loro, che la fapienza non doveffe mai effer mifta d'ignoranza, come accade nell'opinione mifta dell'una, e dell'altra. Senofane fu il primo ad introdur il dubbio nella Filofofia, e quindi l'opinione.

(*a*) Chiaro l'Uomo non fa, nè faprà mai
Degli Dei cofa alcuna, ed altre cofe,
Che da me dette fur, fiafi perfetto
Pur quanto ei dice, tuttavia non fallo,
E v'è opinion in tutte quefte cofe.

Da quefti verfi Sefto Empirico inferifce, che Senofane non togliea la comprenfione, ma folamente quella che dalla fcienza deriva; nel dire *in tutte quefte cofe v'è opinione* accenna il probabile, e l'opinabile, onde conclude che Senofane deve porfi tra coloro, che negano darfi criterio della verità, e non tra gli accattaletici, che negavano alcuna cofa poterfi da noi comprendere.

L'autorità di Sefto Empirico è d'un gran pefo, ove fi tratta di determinare i gradi della cognizione, ma non è da fprezzarfi ciò che dice Cicerone (*b*): Senofane, e Parmenide *quantunque con non buoni verfi però con certi verfi accufano quafi irati d'ignoranza coloro, che ofano dir di faper qualche cofa allora che nulla fanno*. Chi dice nulla efclude ogni fcienza, ed ogni opinione.

Senofane fi diftinfe per la Logica, (*c*) e fecondo la Cronologia di Eufebio, (*d*) egli fu udito da Protagora, e da Neffa; Metrodoro udì Neffa; Diogene Metrodoro; Anafarco Diogene, e coftui Pirro d'Elea, dal qual ebbero nome i Filofofi Scettici fino a Gorgia, il qual diceva: *Non v'è nulla; fe anche vi foffe qualche cofa, non fi potrebbe comprendere, e fe comprendere, non mai fpiegare con le parole*. Come inoltrarfi dopo tale raffinamento di dubbj?

Tra i difcepoli però di Senofane il più illuftre fu Parmenide defcritto da Platone nel Teeteto qual vecchio grave, e venerabile e *d'una profondità al tutto generofa*, il che vuol dire, fe mal non m'appongo, che egli nella difputa non era oftinato, fuperbo, rozzo ed agrefte, come Ariftotele (*e*) dipinge Senofane e Meliffo. Socrate in quel Dialogo, ed in altri s'aftiene quanto può

(*a*) Xenoph. ap. Seft. Emp. adv. Matem. (*b*) Queft. Acad. l. 2.
(*c*) Eufeb. l. 6. c. 19. (*d*) Id. l. 12. c. 7.
(*e*) Metaf. lib. ...

può di ragionare contro le sentenze di Parmenide per la riverenza che ad esso portava.

Eusebio (*a*) caratterizza la dottrina di Parmenide, qual via contraria a quella di Senofane. Ermia però, dice Parmenide in bei versi, *c'insegna che questo Universo è eterno*, *immobile*, *e sempre simile a se stesso*. Lo stesso Eusebio credeva, che secondo Parmenide l'universo fosse sempiterno, ed immobile. Stobeo riferisce, che Senofane, Parmenide, e Melisso tolsero affatto la generazione, e la corruzione. In che dunque disconvenia Parmenide da Senofane, (*b*) Aristotele chiaramente lo spiega nell' accennar la differenza che v'era tra Parmenide e Melisso, dicendo: *volea Parmenide*, *che tutto fosse uno secondo la ragione*, *e Melisso secondo la materia*, *e da questi due differiva Senofane*, *che chiaramente non disse nè l'uno*, *nè l'altro*.

Esser uno secondo la materia, è il medesimo che ritrovar nell' essenza della materia la ragion sufficiente dell'unità della stessa. Ed in fatti una è la materia, se in tutte le parti e nel tutto e nella medesima specie è omogenea, qual Cicerone la descrisse nel compendio della filosofia, e l'ammisero Platone, ed Aristotele. Cicerone rammemora ancora la forza, *utrumque* in *utroque*, ma considerando forse Melisso, che gli effetti della forza, o sieno le forme, ed i modi aggiunti successivamente alla materia, non mai erano continuamente cangiando, gli escluse dall'essenza, e in conseguenza dall' unità della materia; ma se una era essenzialmente la materia, uno era il mondo o l'universo, che da essa risultava, e se uno in se stesso indivisibile, eterno, ed immutabile. Malgrado dunque le continue aggregazioni delle parti ne' loro tutti, e le continue dissoluzioni de' tutti nelle lor parti, malgrado le alterazioni, le generazioni, e le corruzioni, contemplando Melisso l' universo nella parte essenziale lo credeva uno, e immutabile in quella guisa che è il mare, non ostante le continue agitazioni che soffre da innumerabili flutti.

Se tal era la sentenza di Melisso, ella non è men empia rispetto a noi, che ridicola presso i Pagani, perchè la materia, secondo lo stesso Cicerone, non può aver coerenza, e in conseguen-

(*a*) Cap. 5. l. 1. Præp. Evang.

(*b*) Parmenides unum secundum rationem attigisse videtur, Melissus vero secundum materiam, quare id & ille quidem finitum, hic vero infinitum ait esse, Xenophanes autem quando prior istis unum posuerat (nam Parmenides hujus auditor fuisse dicitur) nihil tamen clarum dixit, & neutrius eorum naturam attigisse videtur, sed ad solum cœlum respiciens ille unum ait esse Deum. Metaf. Arist. l. 1. cap. 5. ediz. Parig.

za unità, se non è ritenuta da qualche forza, e la continua successione delle forme considerata assolutamente in se stessa, non è meno essenziale al mondo, che alla materia.

Ragionava dunque più sottilmente Parmenide; dalla materia, e dalla forza, dalla sostanza, e dall' accidente, avea coll' astrazione della mente dedotta l' idea dell' ente e dell' uno, e pretendea che l' uno nel suo concetto astrattissimo prescindesse da tutte le forme, e le differenze dell' ente stesso. Il P. Mastrio quasi tre mille anni dopo ebbe una simile idea, poichè egli vuole che l' ente in quanto tale prescinda dal finito, e dall' infinito, da Dio, e dalle creature, e la sentenza è seguita da tutti gli Scotisti. Qualunque ella siasi, certo è che come quella di Parmenide è tutta opera della ragione più raffinata, e che ben disse Aristotele, che l' uno di Parmenide era tutto secondo la ragione, non che la sentenza di Melisso ancor non lo fosse, ma egli nel fondarla tutta sulla materia troppo s' accomodava ai pregiudizj del senso.

Da Parmenide, e da Melisso si distaccava Senofane, il quale essendo il primo a ragionare dell' immobilità dell' ente e dell' uno, s' attenne alla conclusione senza spiegar il metodo con cui la dedusse.

Aristotele (*a*) che avea divise le loro sentenze nella metafisica, par che nella fisica le confonda dove disse, che *altri di loro tolsero la generazione, e la generazione, e la corruzione, i quali come ben dicano in altre cose non si deve però pensare che parlino da Fisici, poichè l' esservi alcuni enti immobili è più inspezione di una scienza superiore, che della Fisica*. Non condanna dunque Parmenide, e Melisso, perchè avessero trattato dell' unità, ed immobilità dell' ente, ma perchè ne aveano fatto un punto di Fisica, dalla quale egli escluse il trattato delle cose eterne, e immutabili, onde credendo che il mondo, e il Cielo lo fossero, parte ne trattò nella stessa metafisica, e parte ne' libri del Cielo; ma chi può credere che Parmenide non distinguesse queste due scienze, avendo assegnati due principj delle generazioni, il foco, e la terra? e determinato che un foco sottilissimo, o sia l' etere cingesse gli altri, e che movendosi in vortice raffrenasse colla sua rotazione se stesso, e le cose contenute, ciò che è il principio de' più moderni Filosofi. (*b*) Egli componeva il mondo *di molte ghirlande tra loro tessute, una rara, e l' altra densa; fra le ghirlande ne poneva dell' altre mescolate di tenebre, e di luce, e volea che la cosa la qual a guisa di muro le circondava fosse soda, e massiccia*. Queste ghirlande, e corone erano i vortici di Empedocle, dei quali egli dice parlando de' castighi de' genj.

Quelli

(*a*) Arist. Fisic. lib. 1. (*b*) Plut. lib. 2. cap. 7.

(*) Quelli nel mar sollicitante forza
Dell'etere rispinge, e sola sputali
Ne'sotterranei abissi, e nella lampada
Dell'almo Sole dalla terra cacciali,
E il Sole infaticabile tramandali
Ne' vortici dell' etere.

Accoppiando il passo di Parmenide con quel di Empedocle, par che tutti due dessero vortici alle Stelle, raffigurando Parmenide nella luce le fisse, e nelle tenebre i Pianeti; chi sa, che questa cosa massiccia non fosse il moto del vortice tutto luminoso, perchè tutto etereo, il quale impedisse con la sua forza di rotazione lo sfasciamento del mondo visibile? il moto della Luna, dice Plutarco, (*a*) o l'impeto con cui gira, l'impedisce di cadere in quella guisa, che la fionda torta in giro dal braccio impedisce la caduta del sasso. Vuol Favorino, che Parmenide primo scoprisse, che la stessa Stella precede il Sole la mattina, e lo siegue la sera, o che il Vespero è lo stesso che il Fosforo. Plinio ne attribuisce la scoperta a Pittagora, il quale verisimilmente la portò d'Egitto, col sistema celeste; ma forse Parmenide, nella Teoria di questa stella, più che gli altri Pittagorici si distinse, come Filolao nel moto della terra. Filolao la facea girar in cerchio intorno al Sole, ed Ecfanto volea, che movendosi non partisse dal proprio luogo, ma fermata a guisa di ruota, sopra l'asse proprio intorno quello girasse da Occidente in Oriente; non (*b*) aderiva Parmenide, nè a Filolao, nè ad Ecfanto, ma considerando la terra d'ogni intorno egualmente lontana dal Cielo, la ponea in equilibrio, e voleva, che senza esser spinta da alcuna forza a questo, o quell'altro verso, ella si squassasse bensì, ma non si movesse. Parmenide separò il primo le parti abitate della terra fuor de' cerchj solstiziali, indizio manifesto, che egli avea profittato delle teorie di Anasimandro, di cui si suol far ignorante Senofane. Tal era il sistema astronomico di Parmenide: nel fisico egli divinizzò la guerra, la discordia, l'amore, e disse:
Di tutti gli altri Dei causa è l'amore.

* *Αἰθέριον μὲν γὰρ σφεμένος πόντον δὲ διώκει,*
Πόντος δ' ἐς χθονὸς ὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐσαῦθις
Ἠελίυ ἀκαμάντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις.
Ἄλλος δ' ἐξ ἄλλυ δέχεται, συγέυσι δὲ πάντες.
Plut. de Iside, & Osiride.
(*a*) De facie Lunæ.
(*b*) Plut. de plac. Phil. lib. 3.

Così gli attribuifce Simplizio, ed Ariftofane tolfe da Parmenide l'amore che ordina, e fabbrica le cofe nella commedia degli uccelli, gli altri Dei non erano, che gli elementi già divinizzati da Parmenide. (*a*) Empedocle l'emulò, benchè egli quattro elementi ponefse, e due Parmenide, il foco, e la terra, principali architetti delle corruzioni, e delle generazioni, e che rarefatti, o condenfati, fi cangiano in aria, ed in acqua. I principj, fecondo Ariftotele, devono efser tra loro contrarj, e nulla v'è di più contrario, che il caldo, e il freddo, a' quali corrifpondono il raro, e il denfo, il moto, e la quiete. Tutto quefto fiftema fifico di Parmenide efprefse Platone nel Sofifta. *Le muse Jadi, e le Siciliane*, dice, *a quefte pofteriori ftimarono cofa più ficura d'annodare le cofe infieme, in modo che l'ente fia molte cofe ed uno, e fi tenga colla difcordia, e colla concordia, perchè difcordando* (*b*) *fempre s'accofta egli come dicono le più forti mufe, ma le più molli non hanno voluto, che ciò fe ne ftia fempre così, ma privatamente alcuna volta dicono che l'Univerfo fia uno, ed amico per Venere, altra volta molte, e con sè per feco difcordanfi con certa contefa*. S'io non m'inganno, quì s'allude all'amicizia, e alla difcordia, o all'amore, e alla lite, che Parmenide pofe come principj efficienti delle generazioni, e corruzioni; molti Poeti ftaccando ciò dalle Poefie di Parmenide, e di Empedocle, non ifpiegarono con la lite, e con l'amicizia, fe non alcuni fenomeni particolari, come chi dal fiftema del Newtono, il quale pofe per principio univerfale l'attrazione; altri folo la prendefse per ifpiegare i fenomeni del magnetifmo, e poi per ifpiegare l'eletricità, la gravità ec. fi valefse d'altro principio.

Non può dirfi dunque, che Parmenide non fofse eccellente Fifico, fe egli allora penfava a ciò che il Newtono pensò tanti fecoli dopo; fcriffe in verfi il trattato della Natura, come Lucrezio, ma il Poema s'è perduto, e non ce ne refta che il principio confervatoci da Sefto Empirico.

(*c*) Mi portano i deftrier, e quant'io voglio
Trafcorrono; che già m'aveano tratto
Nella celebre via del Genio; via
Di cui m'aveano ammaeftrato appieno

Gl'

(*a*) Cicerone....

(*b*) Nel fiftema Newtoniano in tanto una parte d'erta fugge da un'altra parte, in quanto ella è attratta con più forza da un'altro corpo; quindi dall'attrazione fi deduce la repulfione.

(*c*) I verfi fono in Sefto Empirico *contra Logicos*.

Gl'insigni coridori, e d'alta fama.
Correndo il cocchio squasſano, cui Duce
Le fanciulle precedono, ma l'aſſe
Splende ſtridendo nell'eſtrema parte
De' raggi tra due fiſso orbi torniti.
Allorchè s'affrettaro le fanciulle
Eliadi, e della notte abbandonando
Le caſe tenebroſe oltrepaſsarle,
Nella via della luce al fine entraro;
Da i ſpiragli rimoſsero le vele
Con man robuſta dove ſon le porte
Delle vie della notte, e della luce;
L'une e l'altre circonda un arco immenſo,
E il pavimento tutto n'è di marmo;
Agiliſſime corronvi, e s'appreſsano
Colà dove tenea Dice le chiavi,
L'ultrice Dea, che premj, e pene imparte.
Con parole molcendola ottennero
Le fanciulle, che all'uſcio ella ſmoveſse
L'interna leva. L'adattata chiave
Spalancando le porte per immenſo
Foro i chioſtri ſcoperſe, mentre l'aſſe
Si rivolgeva, e l'orbita del cocchio,
Facilmente reggean l'alme fanciulle,
A cui ben pronti il cocchio, ed i cavalli
Ubbidiro. La Dea lieta m'accolſe,
E per la deſtra preſomi usò meco
Tali parole. Dio ti ſalvi, o figlio
Diletto figlio, che alla noſtra Reggia
Guidarono que' nobili deſtrieri,
Che hanno in ſorte di reggere il divino
Cocchio, nè rea fortuna ti conduſse
In tal via. Non è trita a paſſi umani
Ma audacemente di pregare è d'uopo
I Numi, onde ti laſcino le leggi
Inveſtigar della natura, in grembo
Di veritade, che a ubbidire è preſta,
E de' mortali tu fuggir potrai
Le opinion, di cui non vera fede,
Ma tu rimovi il tuo penſier da queſta
Via di ricerca, nè ti sforzi lunga
Eſperienza delle coſe gli occhi
Figgere attenti o pur l'aperte orecchie

Ai

Ai dogmi che ragion non prova. Quello
Che ti prescrive esperienza lunga
La sola mente dall'error corregge.

Sesto Empirico, comentando questi versi osserva, che Parmenide chiama gli appetiti dell'animo i cavalli, la ragione il genio, o demone, e gli occhi le fanciulle Eliadi; tutto il resto è fantasma poetico, e, come Senofane, egli pensava intorno alla ricerca del vero; concludendo il giudizio appartener alla ragione, e non ai sensi, senza eccettuare i due della disciplina, o l'udito, e la vista; dogma che fu poi quello dell'accademia, come a lungo Cicerone lo prova.

I versi se hanno per oggetto cose sublimi, e leggiadramente accoppino l'allegoria all'imitazione, e all'armonia, soddisfanno in un tempo stesso, al senso, alla fantasia, e all'intelletto, onde queste potenze cospirando insieme a ben rappresentarci le cose cantate, si prestano scambievolmente le loro cognizioni, affinchè troppo sfumando nelle astrazioni, non svanisca l'idea, e le sensazioni, e i fantasmi non l'offuschino, ma servino alla mente di specchio per ben contemplarla. La grande arte è, che lo specchio non abbia troppo d'asprezze, le quali non disperganо soverchiamente, ed assottiglino il raggio, che turbato non ci lasci discernere, dove è l'oggetto. Alla prosa dunque, ma prosa poetica ricorse Platone, volendo appagare tutte le potenze dell'anima.

Ed eccoci finalmente a Platone, dopo d'aver esaminato come Pittagora dall'eternità, divinità, animazione del mondo raccogliesse l'idee; le dividessero in certe classi generali i Pittagorici, le distaccassero dal tutto, e ne facessero degli enti a parte; come Senofane, il primo ricavasse la conclusione dell'ente uno ed immobile, come Parmenide contemplasse secondo la ragione quest'idea, e nelle cose fisiche s'uniformasse a Senofane, distinguendo l'opinabile dal vero.

Tutta questa fabbrica era fondata su la maniera di pensar di Pittagora, maniera falsa, e pienamente distrutta da' Padri, che molto al di là del IV. secolo non combatterono collo stesso Pittagora, ma con Platone, di cui si debbe adesso rintracciare quali influenze avessero nel Dialogo la dottrina dell'idee, dell'uno immobile, e dello scetticismo, perchè egli vi parla, e dell'idee, e dell'uno, e tutto proponendo per ipotesi nulla conclude. Prima però di sviluppar queste cose l'ordine della dottrina ricerca, che favelliamo dello stile Platonico in generale.

Profonda e delicata cognizione della lingua Greca si ricerca

per

per ben intendere la bellezza, la forza, e l' armonia dello stile poetico di Platone; l' Abbate Fraguier, che in tutto il corso della sua vita, l'avea con un spirito molto colto nella Poesia Greca, e Latina, ed in ogni altro genere di belle lettere studiato, ben esaminando il suo stile, ritrovava che Platone avea trasfuso ne' Dialoghi l'Epico, il Lirico, ed il Drammatico. Comparava egli la prosopopea, colla quale Dio nel Timeo ragiona agli Dei inferiori, all' ode più sublime di Pindaro, e travedeva nelle narrazioni dello stesso Timeo, e in alcune della Repubblica, la magnificenza Epica dell'Iliade. Nel passo citato di Ateneo, Gorgia mal soddisfatto di quel Dialogo intitolato col suo nome, ci dice, che un giovane, e Lepido Archiloco regnava in Atene; allude egli a Platone, che irritato contro i Sofisti, non risparmiò le accutezze, ed i sali contro di loro, ma i sali di Platone non erano aspri, ed ulcerosi, come quelli di Archiloco, e di Aristofane, ma estratti dallo stesso mare, in cui nacque Venere. Così Plutarco dice di Menandro, e con non men di ragione io posso dirlo di Platone, che tutto comicamente condisce con le grazie, e con le lusinghe della Poesia di Omero, ed ingentilisce in guisa le accuse de' Sofisti, che non mai gli affronta con quell' ingiurie, colle quali il Re de' Re alla presenza dell'esercito rinfaccia Achille. L' ironia di Socrate n' è la chiave, ed ella è così ben maneggiata, che da alcuni si crede nel Menedemo (a) lodarsi le orazioni funebri, e pure vi si condannano.

L' allegoria è perpetua in tutti i Dialoghi; allegorici sono i numeri armonici, di cui tessuta è l'anima del mondo; allegoriche le Sirene degli orbi celesti; allegorico il carro dell' anima, l' ali e il cocchiere; allegorici gli Androgini, la nascita dell' amore, la retrogradazione degli animali di Prometeo, e di Epimeteo, la guerra degli Ateniesi contro i popoli del mar Atlantico, e quanto si disse dell'Isola Atlantica, e sulle leggi, e su i costumi degli abitanti; tutto vi è finto per preparar l'idea della Repubblica, il cui modello cerca Platone nella fabbrica stessa del mondo, ed ordisce così la menzogna poetica, che molti s' affaticarono di spiegare storicamente l'Isola Atlantide, come il Ciro di Senofonte. Più s' occulta Platone in certe allegorie incluse nelle frasi poetiche, per le quali simboleggia molte cose, e politiche, e morali, e metafisiche, disegnando l' ultime con cose tolte, o dalla musica, o dall' astronomia, o dalla geometria; tre scienze (b) nelle quali era sommamente dotto al suo tempo. Certo è, che se giustamente non s' ap-

(a) Cicer. lib. 3. Acad. (b) Ab. Fleurì nella lode di Platone.

s'apprezzano le frasi poetiche riducendole al senso filosofico, si corre rischio di non intender mai, nè le parti, nè il tutto di un certo Dialogo, e ne vedremo nel Parmenide stesso gli esempj.

Ebbe dunque Platone comune la poesia con Parmenide, ma molto egli l'accrebbe col Dialogo, modo più naturale per istruire, più comodo per illuminare, adoprato da Socrate, da Senofonte, da Stilfone, da Euclide, da Glaucone, e al dire d'Aristotele da un certo Alessamene inventato.

S'imitano col Dialogo i ragionamenti degli Uomini, come ne' drami s'imitano le azioni. Platone che voleva emular in tutto la poesia di Omero, si sforzò d'imitar le dispute de'Filosofi, in quella guisa che Omero avea imitate le azioni degli Eroi. Ciò che al Drama è la favola e l'episodio, è la questione al Dialogo, e la digressione, e nell'una, e nell'altra riuscì egregiamente Platone. Non v'è Tragedia antica, che meglio esprima il principio, la perturbazione, il scioglimento dell'azione, di quel che Platone proponga, discuta, termini la questione, in cui sebben nulla concluda, però gli basta d'aver consumate le ragioni dall' una, o dall'altra parte. Nelle digressioni comincia per lenti gradi ad allontanarsi dalla questione, poi spazia o nella Geometria, o nella musica, od in altra scienza a suo talento, e senza che il lettore se ne accorga, il riconduce alla prima proposizione non per salti, ma per gradi. Anche in ciò imitò Omero, che al dir del Gravina (*a*) *trascorre tallora al soverchio*, *tallora mostra d' abbandonare*, *ma poi per altra strada soccorre*.

Platone non imita meno Omero nel carattere degl'interlocutori, e delle sentenze; io ravviso in Alcibiade un non so che del carattere di Paride, l'uno e l'altro è milantatore, superbo, e lascivo; il carattere di Nestore è trasfuso in quella parte del carattere di Socrate, ove questo consiglia, ma Nestore autorizza i suoi discorsi con l'esperienze acquistate nell'uso della vita, e Socrate con l'impressioni del genio che il dominava. I caratteri de' Sofisti sono presi da quei dei Trojani, che senza ordine, e senza disciplina s'avanzano come le Gru schiamazzando, e poi restano sconfitti da'Greci, il cui coraggio e valore era sostenuto dalla sapienza, e dal consiglio, e sino da Minerva.

Molti pretendono che Platone spieghi la sua sentenza nel far ragionare Socrate, Timeo, Parmenide, l'Ospite Ateniese, e l' Eleatico, due persone anonime, e che gli faccia dire a Gorgia, a Trasimaco, a Claride, a Protagora, a Eutidemo, ciò che non approva e vuol rifiutare, ma costoro non avvertono, che

nel

(*a*) Ragion Poetica.

nel far Platone sistematico lo fanno pessimo Dialogista, e talor pessimo Filosofo, perchè egli contraddice a se stesso in diversi Dialoghi, o almeno le cose vi sono così sconnesse, che non si può raccoglierle, non più che le membra di Penteo (a) disunite e sbranate. Trattò di tutte le parti della Filosofia, or Logica, or Fisica, or Metafisica, accennò molte scoperte de' suoi tempi intorno alla musica, all' astronomia, all' ottica, ma imitando poi la setta Eleatica ne' dubbj, e nell' opinioni, tutto propose senza nulla concludere. Cicerone lo considera come il primo degli Accademici, o quel che diede ad Arcesilao, ed indi a Carneade il metodo di dubitare.

Sesto Empirico senza altro lo pone tra' Pirronici nelle materie ancora più gravi, come in quelle dell'anima, del mondo, di Dio; nè a ciò Cicerone (b) è contrario. Conveniamo dunque che Platone, come nello stile poetico convenne colla scola Eleatica, così vi convenne nel metodo di opinare, che egli col Dialogo rese più problematico.

Consideriamolo adesso nelle sentenze, e principalmente in quelle che riguardano l'idee sulla Divinità, e sulla materia.

S'è già dimostrato, che i Pittagorici riducevano tutto all'idee, ed ai numeri. Platone scielse, e perfezionò il metodo dell'idee, e condusse lo spirito alla cognizione del bene per l'idea del bene, della bellezza per l'idea della bellezza, e così fece del valore, della temperanza, della scienza, e dell'altre virtù morali ed intellettuali, componendo tra loro l'idee n'estrasse l'idea della Repubblica, o l'idea del giusto considerato nell'amministrazione d'una Repubblica, immagine di quella amministrazione, che delle potenze dell'anima fa la ragione.

Credeva egli, che spiegar le cose particolari per le universali, fosse il metodo che la natura seguiva, allorchè procede dalle cagioni agli effetti. Parve ad Aristotele, che fosse più facile, e più sensibile nell' insegnar le scienze, seguir l'ordine dello spirito, che alla cagione va per l'effetto. Non sono più opposti questi metodi tra loro, che la sintesi, e l'analisi, di cui l'una comincia dalle cose generali, per discendere alle particolari, e l'altra dalle particolari, per ascendere alle generali; l'uno e l'altro Filosofo nell'investigar l'idee delle cose, adoprò il metodo stesso di comparare i singolari, e di farne le astrazioni opportune, e lo dimostrerò a lungo nel ragionamento dell'idee Platoniche.

Cicerone riduce l'idea alla (c) terza parte della Filosofia, che versa nel disputare. Così l'*idea trattavasi dagli antichi, che sebbene accordavano alla nascer da' sensi, però volevano che il giudizio non fosse ne' sensi, ma che la mente fosse giudice delle cose, stimandola sola atta a discoprir il vero, perchè sola discopriva ciò che era semplice, della stessa natura, o tal qual era, e questo lo chiamavano idea già così nominata da Platone, e noi possiamo* (conclude egli) *rettamente chiamarla la specie*. Non erano perciò l'idee Platoniche, a ben comprenderle, che le specie, e i generi che noi facciamo, comparando ed astraendo, e che,

(a) Euseb. Prop. Evang. (b) De Natura Deorum. (c) Lib. I. Accad.

come si disse, rappresentavano i Pittagorici per l'unità, poichè la mente tutto va unificando per sua natura. Una spiegazione sì facile, e breve dell'idee Platoniche, perfettamente s'accorda co' principj d'Aristotele. Egli tratta nella Metafisica l'idee Platoniche da metafore poetiche, e questo nome gli avrebbe pur dato Platone, se avesse dogmaticamente scritto come Aristotele, ma nel Dialogo specie di Poesia Dramatica egli eguagliò la composizione allo stile.

Morto Platone, ed offeso Aristotele di vedersi posposto a Pseusipo a lui tanto inferiore in ingegno, e in dottrina vi oppose un'altra scuola di cui si fece capo, e per accreditarla cominciò a combattere le sentenze del suo antagonista, attaccandosi alla parte più difficile, e più equivoca o alla quistione dell'idee, alle quali Pseusipo imitando forse il metodo di Platone dovea dar troppo di realità. Aristotele scrisse dunque contro l'idee separate, ma Platone avendo già nel Parmenide consumato quanto potea dirsi contro di loro, Aristotele ne copiò gli argomenti di peso, ed al suo solito con brevità ed oscurità di stile, fingendo di combatter Platone criticò Pseusipo, ed i suoi discepoli. Di tal congettura è mallevadore il Patrizio nelle sue discussioni peripatetiche. S'elle son vere, non che verisimili, verisimile è pure che sin d'allora si spargessero i semi che prima Ammonio Sacca, ed indi Plotino, Porfirio coltivarono, e Jamblico, e Proclo ridussero in regolato sistema. S. Giustino, che avea più studiati i Platonici, che Platone era persuaso, che l'idee fossero sostanze separate, e collocate con Dio nella sfera più alta. S. Cirillo rifiuta Giuliano Apostata, che credeva il Sole, la Luna, e gli astri esser l'idee visibili e comporre gli Dei. Il P. Balto riferisce a lungo i passi di S. Ireneo, di S. Basilio e d'altri, i quali impugnarono l'idee separate, che introducendo il politeismo rovinavano ne' suoi principj la Religione Cristiana. Sospetta il P. Balto, che Eusebio difendesse l'idee Platoniche, per sè sussistenti a pro dell'Arianismo da lui professato. Negli ultimi tempi il Clerico ne rinovò la sentenza, e molto più l'anonimo Sociniano nel suo Platonismo svelato, ove si confondono con l'idee di Platone, gli Eoni rami de' Seffirotti cabalistici adottati da' Valentiniani e da' Basiliani, e de' quali nella continuazione dell'istoria degli Ebrei parla a lungo il Basnage.

I comentatori di Platone abbagliati da tante autorità, nè avendo forza di critica sufficiente per resistervi, s'abbandonarono ai fantasmi di Proclo, e di Jamblico, anzi che abbadare a' testi di Platone, ne s'avvisarono di ben pesare le dottrine del Parmenide contro l'idee separate aggiunte da Aristotele alla metafisica.

S. Agostino è il primo de' Padri Latini, che non separa l'idee Platoniche da Dio; dando a Dio la creazione del mondo non poteva egli non concepire nell'intelletto divino la ragione dell'ordine delle cóse create, e queste appunto sono l'idee su le quali poi San Tommaso seguito da' Teologi, ne fece molti articoli, osservando che l'idee divine sono universali, o non rappresentano a

Dio

Dio ſolo le ſpecie, ma ancora gl'individui, col rappreſentargli le coſe, non quali noi per la limitazione della noſtra mente le veggiamo, ma quali ſono in ſe ſteſſe. Il Padre Balto riprende a dritto su queſto punto il Dacier, che per difender malamente Platone, cade non volendo in un errore.

Ma ſe Platone preſe da' Pittagorici l'idee nel ſenſo, che le propoſero Pittagora, ed Archita, pare che egli ancora come queſti ſentiſſe intorno la Divinità. S'è già dimoſtrato, che dopo Pittagora, Senofane, e Parmenide conſideravano Dio, non altrimenti, che l'anima del mondo. *Lunga coſa*, dice Cicerone, (*a*) *ſarebbe a dire dell'incoſtanza di Platone intorno a Dio; nel Timeo nega, che poſſa nominarſi il Padre del mondo; nel libro delle leggi, ſtima non doverſi ricercar affatto coſa ſia Dio. Lo ſteſſo nel Timeo, e nelle leggi, dice eſſer Dio, il mondo, e gli aſtri, e la terra, e gli animi, e gli altri Dei, che abbiamo ricevuti dagl' iſtituti de' Maggiori*. Il Padre Arduino raccolſe tutti i paſſi, ove Platone parla degli Dei nel ſenſo ſteſſo. *Dio nel Timeo* ſi chiama bensì *il Padre, e l' artefice del mondo, ma non mai il Signore, il Sovrano; ſi chiamava il mondo un Dio generato, il quale ha una perfetta ſimiglianza con Dio; figliuolo, e figliuolo unico di Dio; un Dio completo, un Dio generato da un altro Dio, un Dio felice, immagine del Dio intelligibile, perfetta copia d' un originale perfetto, Dio ottimo maſſimo, qual appunto i Romani diceano di Giove, per cui ſolo intendevano il deſtino inviſibile delle coſe*. Molti altri paſſi ſpiega l'Arduino, e da tutti ſi raccoglie, che Platone non conoſceva Dio, che come principio intelligente, qual lo conobbe Pittagora, Senofane, Parmenide, e tant'altri, a' quali può ben applicarſi il paſſo di S. Paolo, in un ſenſo filoſofico, *che conoſcendo Dio, non come Dio l'onorarono* (non ſeparandolo affatto dalla materia, o ponendolo ad eſſa coeterno.)

Pittagora avea generato il mondo, e lo generarono i Fenici, Orfeo, ed Eſiodo. A queſt'idea poetica, Platone aggiunſe le Filoſofiche accennate da Timeo di Locri nel ſuo ragionamento della natura, e dell'anima del mondo, e ne compoſe il Timeo, nel qual volea nell'ordine oſſervato dalla ſapienza nella fabbrica del mondo, dar un modello di quella Repubblica, che poſcia propoſe nel Dialogo del Giuſto. Ariſtotele pur comparava la coſtituzione del mondo ad una Repubblica, in queſta v'è il Principe, che comanda ai Magiſtrati militari, e civili, e nel mondo v'è Dio, che col miniſtero degli Dei inferiori, compie, conſerva, ed ordina tutte le coſe.

e 2 S'è

(*a*) De Natura Deorum lib. 1.

S'è gia dimostrato, che i Platonici recenti nel divider in due punti, o segni, l'eternità, neassegnavano il primo segno a Dio, in quanto a Dio, ed il secondo a Dio creatore della materia; la difficoltà è di ritrovare in Platone qualche cosa che s' avvicini a questa dottrina. Teofilo (*a*) non ve la ritrovò altrimenti dicendo, che Platone coi suoi seguaci poneva Dio, e la materia ingenita; con che non venia a porre Dio, nè uno, nè solo. Io quì stenderò un lungo passo di Plutarco, perchè se ne giudichi. Il mondo, dice egli, è bensì *stato fabbricato da Dio, perchè fra tutte le cose è bellissimo il mondo e Dio fra le cagioni l' ottimo, ma la sostanza, e la materia, della quale è stato formato, non esser mai nata, ma sempre aversi trovata sottoposta al Maestro, ed ubbidiente a ricever quell' ordine, e quella disposizione, che fosse in quanto ella potesse comportare a lui simigliante, perchè il mondo non fu creato di nulla, ma di ciò che era privo, di bellezza, di leggiadria, e di perfezione, siccome la casa, la veste, la statua, perciocchè tutte le cose, prima che nascesse il mondo, fossero confuse, e disordinate, nondimeno le cose confuse non erano senza corpo, senza forma, senza regola, mosse da movimento a caso, e senza ragione. Questo altro non era, che la sproporzione dell' anima, di ragione spogliata, perciocchè Dio di cosa senza corpo non fece corpo, nè anima di cosa d' anima priva, nella maniera che noi vediamo, che il Maestro di musica, e dell' armonia, non fa egli la voce, nè il moto, ma bensì la voce acconcia, e il moto proporzionato; così parimenti Dio non fece il corpo trattabile, e sodo, nè l' anima atta a moversi, ed ingannarsi, ma preso l' uno, e l' altro principio, quello oscuro e pieno di tenebre, questo confuso e pazzo, amendue più rozzi, e più difformi del convenevole ordinandoli, e disponendoli, e congiungendoli formò un animal bellissimo, e perfettissimo. Dunque la natura del corpo non è punto diversa da quella natura*, come dice Platone, *che abbraccia il tutto, ed è fondamento e nutrice di tutte le cose che nascono; nondimeno la natura dell' anima fu da Platone nel Filebo nominata infinito, il quale non riceve numero, nè proporzione, nè vi si trova misura, o termine alcuno di mancamento, di soverchio, di simiglianza, o di differenza.*

Così parla Plutarco ed è facile il dedurne, che secondo Platone eterna era bensì la materia del mondo, ma nuova la forma,

(*a*) Teophil. ad Autolicum l. 2. Plato cum suis asseclis Deum quidem confitetur ingenitum, patrem præterea & conditorem hominum, atque deinde subjicit, sive supponit Deo materiam quoque ingenitam, quæ simul cum Deo prodiderit sive extiterit; verum si Deus censetur ingenitus, & materia perhibetur ingenita, jam nec amplius Deus conditor & creator est hominum etiam secundum Platonicos, nec quod unus & solus sit ab his vere demonstratur.

ma, ed in questo Platone differiva da Aristotele, il quale, come s'accennò, fece ad un tempo eterne, e la materia, e la forma; Aristotele rimprovera perciò Platone, d'aver supposto, che la materia con cui Dio compose le cose, fosse in moto, e loda Anassagora, che la pose in quiete. Vuole egli ignorare, che affatto poetico fosse il Timeo; pure non è credibile, che egli non l'avesse udito dir più volte da Platone stesso, che nel Dialogo finse Socrate a favellar con Timeo di Locri contemporaneo forse a Pittagora; parla dell'abboccamento che Solone ebbe coi Sacerdoti d'Egitto, tutta spaccia la favola dell'Isola Atlantide, stempera in una tazza i numeri armonici dell'anima del mondo composta di tre sostanze, ne sparge le reliquie su le superficie de' globi, considera come cosa reale la metempsicosi, che Timeo (*a*) nel suo ragionamento introduce come cosa politica. In somma ben esaminando tutte le frasi Platoniche, e tutto il contesto della dottrina Filosofica poeticamente mascherata, io son persuaso, che in Platone, come ne' Pittagorici, Dio vi s'introduca qual anima del mondo, o la stessa mente, e sapienza perfetta sparsa per tutto; allora perciò che dice Cicerone nella natura degli Dei, e quando Platone fa Dio incorporeo (*b*) egli confonde Dio con la materia, la quale era incorporea, come si disse, prima che da Dio se ne estraessero i corpi. Dall'altra parte nell'ipotesi, che Dio gli abbia estratti, fece Dio concepirsi al di fuori della materia, come l'architetto al Palagio, e lo scultore alla statua. In vano dunque dall'opere di Platone, e degli altri Filosofi antichi, i quali ammisero la materia eterna, si cerca l'idea del Dio che adoriamo; egli è uno spirito infinito, nella di cui natura invisibile sono riunite tutte le perfezioni immaginabili, e possibili; onde gli scolastici lo chiamarono il cumulo delle perfezioni; e i Cartusiani l'ente infinitamente perfetto. Sino a qui l'ammettevano gli stessi Pagani, ma la definizione non basta, se ad essa non s'aggiunge, che Dio ha tratto dal niente l'Universo, e che è distinto realmente, e sostanzialmente da tutto ciò che ha creato. Tale definizione come ortodossa propose l'Abbate d'Olivet a' Filosofi (*c*) dopo d'aver esposte tutte le loro sentenze, tra le quali entra e Pittagora, e Senofane, e Parmenide, e Platone stesso.

Non

(*a*) Nel fine. (*b*) Cicer. Natur. Deor.
(*c*) Nel fine del Tomo 3. della traduzione della Natura degli Dei. Par ce mot *Dieu*, je veux dire = un esprit infini, dont la nature est indivisible & incomunicable; dans lequel sont réunies toutes les perfections imaginables & possibles, sans aucun mêlange d'imperfection; qui a tiré du néant l'univers, & qui est distinct réellement & substantiellement de tout ce qu'il a créé.

Non è tuttavia, che debbano spregiarsi le dottrine di Platone, e rigettarle come inutili; conobbe egli Dio sotto un' idea confusa, come lo conobbe Aristotele, e in quella guisa che S. Tommaso da Aristotele trasse molti principj, e combinandoli coi rivelati propose molte conclusioni Teologiche, così può farsi di Platone; S. Tommaso dall' uno, e dall' altro trasse l'esistenza di Dio, impiegando i moti, le cagioni, l'ordine del mondo, i gradi più o meno perfetti delle cose, ma non potè trarla dall' ente contingente e necessario, che Platone non conosceva, ponendo eterna la materia, e chiamandola necessità. Dimostrar il primo ente qual principio intelligente, per l' adequata idea di Dio, non basta se da esso non si rimovono tutte le composizioni, dimostrando, come fa S. Tommaso, che in lui non ve n'ha nè di forma, nè di materia, e che non può ridursi ad alcun genere.

Nel Parmenide però non v' è bisogno d' alcuno di questi artificj; tutto vi si riduce all' idea metafisica dell' ente, o dell' uno. Convien dedurla da' suoi principj, od estrarla come fece Pittagora, e Peritione da tutti i composti, ed esaminarne le proprietà. Così San Tommaso, ove tratta dell' unità, e della bontà di Dio, prima ricerca, quanto la ragione gli può permettere, cosa sia l' uno, e cosa sia il buono, indi col principio rivelato ciò combinando, dimostra la purità, e la bontà di Dio. Io parimenti ricercherò con la ragione, se si possa ben intendere l' uno del Parmenide, lasciando agli altri la fatica di spiegarlo in un modo sublime, applicandovi le cose Teologiche, delle quali non intendo d' attaccarne, o distruggerne la minima. Io tratterò della dottrina, e del fine, indi del metodo del Dialogo.

Gli antichi con ragione intitolarono questo Dialogo, il Parmenide o dell' idee, perchè Parmenide parla più degli altri, e tutti i suoi ragionamenti raggirano su l' idee, o per cercarle con le astrazioni della mente, o per distruggere le separate, esemplificandone il caso nell' idea dell' uno, la più semplice di tutte l' altre, e a tutte l'altre comune.

Supponevano i Pittagorici, che tutte le cose imitassero, o participassero l' idee, o le specie; prova contro loro Parmenide, che le cose non possono esser partecipi delle specie, nè secondo il tutto, nè secondo una parte, indi col principio di contraddizione, col progresso all' infinito, e coll' idea stessa delle perfezioni divine; gli stessi argomenti di cui sono nel Parmenide i semi, stese Aristotele, ed è mirabile che i comentatori non abbiano pensato di confrontarlo nel ragionamento dell' idee con Platone, ciò che attribuisco all' ipotesi da loro fissata, che in questo Dialogo Parmenide, o Pla-

o Platone confermi, e non distrugga l' idee separate.

Annullate tali idee in modo che Socrate ne resta convinto, Parmenide per non lasciarlo nell' imbarazzo gli mostra la necessità, che ha il Filosofo d'ammettere certi principj fissi ed immutabili, e tanto più difficili a comprendere, quanto che non si possono determinare, nè co' sensi, nè colla fantasia. Parmenide nell' esemplificare il caso del metodo propone l' idea dell' uno, e la considera relativamente a se stessa, indi all' ente, al fine, al non ente. Così un matematico trattando per esempio del triangolo, lo considererebbe prima in se stesso, poi per rapporto all' altre figure rettilinee o piane, ed al fine alle non rettilinee, od al cerchio.

Definisce Zenone l' uno per opposizione a molti, e chiama uno ciò che non è molti. Aristotele nella metafisica molto approva questa definizione, perchè i molti sono più noti al senso che l' uno; prende Parmenide la definizione, e negando dell' uno tutto ciò che s' include in molti, o si predica de' molti; nega ch' egli sia tutto, parte, principio, mezzo, fine, figura, moto, quiete, lo stesso, diverso, simile, dissimile, eguale, maggiore, minore; in oltre gli nega le differenze del tempo presente, passato, futuro, l' essenza, la sostanza, il nome, il senso, la scienza, l' opinione. Parmenide prende sempre l' uno nel suo concetto astrattissimo, nè men volendo che l' uno si consideri per rapporto a se stesso, perchè nel riferir l' uno a sè si concepirebbe come due o come molti.

La seconda quistione è, se l' uno sia che accada all' uno, ed all' altre cose; quì l' uno si suppone inseparabile dall' ente, come l' ente dall' uno, onde tutto ciò che s' include o si predica dell' ente, può predicarsi dell' uno; quindi se nell' ente s' include o dell' ente si predica, la parte, il tutto, il finito, l' infinito, il principio, il mezzo, il fine, la figura, il luogo, il moto, la quiete, il simile, il dissimile, lo stesso, il diverso, l' eguale, il maggiore, il minore, il tempo passato, presente, e futuro, l' essenza, o la sostanza, la scienza, l' opinione, il senso, tutte queste cose si predicheranno ancora dell' uno.

Non si predicano però queste cose opposte dell' uno, e dell' ente nel medesimo tempo, e secondo lo stesso rispetto, ma in varj tempi o secondo diversi rispetti, e ciò fa che le contraddizioni non sieno, che apparenti, o del genere di quei meravigliosi, che degenerano spiegandosi in puerilità. Così pensa lo stesso Platone nel Teeteto, ma Parmenide nel cercar quì se sia l' uno, quali altre cose ne sieguano, non cela all' uso de' Sofisti, ma spiega come vero Filosofo in termini semplici i misterj, e questa io la credo una nuova prova del sistema Parmenideo da me stabilito.

In

In queste due prime nozioni dell' uno non vi si framischiano le immaginarie, o poetiche, ma bensì ve ne sono nella terza, ove si rapporta l'uno al non ente, o al nulla, di cui non s' ha nozione reale, ma solamente immaginaria come dell' impossibile. V'è un assioma Logico, il qual dice, che dall' impossibile ogni cosa se ne deduce, perchè in lui si complicano i contradditorj, anzi il criterio per conoscerlo è per mezzo dei contradditorj, e poichè l' uno è inseparabile dall' ente, sia lo stesso dir il non uno, che il non ente, ma del non ente o dell' impossibile si dice che ha essenza, o che non l' ha, che è lo stesso e diverso, che è simile, e non simile, eguale, non eguale, che si genera e si distrugge ec. Dunque le stesse cose che si predicheranno del non ente converiranno ancora al non uno. Nell' attribuire il non uno all' altre cose, si trasformeranno queste in fantasmi, o sogni d'estensione, di massa, di moto, e di quiete, ciò che rende il mondo più poetico del cabbalistico. Platone o Parmenide maneggiano questo argomento con somma sagacità, e delicatezza, e ben si vede quanto fosse la loro Filosofia profonda, e quanto utilissima esser possa, non cangiando il grado dell' astrazione, nè innestandovi opinioni affatto entusiastiche, come fece il Ficino.

I celebri Pittori, attenti ad osservare in ogni luogo tutto ciò che loro somministra idee nuove d' atteggiamenti, di scorcii, di lineamenti, di figure, se mai su i muri più affumicati ritrovano quelle striscie fortuite impressevi dalla caligine, le vanno combinando con la loro immaginazione, e creano delle figure leggiadramente simetrizzate, e tanto si riscaldano nel vagheggiar l' opera loro, che le additano agli altri, come se ivi fossero, e si cruciano, e fremono, e ingiuriano, quando questi semplicemente rispondono di non ravvisare, che orme irregolari di fumo. I Filosofi, e particolarmente i comentatori hanno lo stesso costume, fissi in un sistema l' addatano a tutto ciò che incontrano nell' autore da loro accarezzato, e dove egli ancora parla nel modo più semplice, e naturale, e conveniente a' suoi principj, par loro di fargli torto, se non l' abissano nelle loro profonde speculazioni, e lo dimostrano tanto più ammirabile, quanto meno l' intendono, e quanto dagli altri è meno inteso.

In tutti i Dialoghi s'è prefisso il Ficino, di far di Platone (*a*) un Teologo Cristiano, ma non so come ritorni in questo Dialogo al

(*a*) Prima ex quinque superioribus de uno supremoque Deo dixerint quomodo procreat disponitque deorum sequentium ordines. Secunda de singulis Deorum ordinibus, quo pacto ab ipso Deo proficiscuntur ec. argum. Marf. Ficini Parm. vel de uno rerum principio, & de ideis.

al Paganesimo, e vi trasporti tutte le idee simboliche del Timeo, e del Fedro senza bisogno, e profitto; e che cosa son questi Dei che seguono Dio nell'ordine loro, ed in qual parte del Parmenide li ritrovò? Annullò il Serano gli Dei, e vi sostituì due sorti d' idee; Dio è la prima e principal idea, le seconde sono le varie idee delle cose create; ma se Parmenide non distingueva Dio dal mondo; cose affatto poetiche non sono le idee divine? Non badò il Serano, che Parmenide toglie all'ente fino il tempo presente, e le toglie ancora l'essenza. Sì, ma intende il Serano l' essenza delle cose singolari, e quando Parmenide dice, che l'uno è molte cose, vuol dire, che egli dà la forza d'esistere alle cose singolari. Or come si può includere nell' idea dell' uno, in quanto tale la forza? E come poteva Parmenide includerla nell' uno, senza concepirvi l' essenza, e nell' accoppiare l' esistenza alla forza, e non concepir l' uno come molti contro l' ipotesi?

La prima idea, dice il Serano, *si diffonde in maniera sulle cose create, alle quali Dio dà la forza, e facoltà d' esistere, che ad ogni modo circoscrive ne' determinati cancelli dell' uno, la stessa moltiplicità, e quasi infinità delle cose singolari*. Questa è la luce tenebrosa del Flud, chi può spiegarla?

Va il Serano pescando le affezioni dell' idee seconde, e ne ritrova sei, dopo le quali la sua vena metafisica, e teologica, si consuma, o perde, ed in tutto il resto del Dialogo immobilmente fisso, ed estatico sul testo Platonico, par uno di que' Chinesi, che per molti anni guardandosi la punta del naso s' immaginano di veder l'essenza divina; non batte egli palpebra tutto concentrato in sè, nè degna abbassarsi a sostener con note marginali l'imbarazzato lettore. Io son ben lontano dal condannare le altre note di questo autore, colle quali negli altri Dialoghi espone la connessione, e tallora le ragioni semplici del testo, ma nel Parmenide spiegando alto il volo per emular il Ficino, si dimentica del suo costume, e lascia in asciutto il lettore; ma come è possibile, che avendo egli tanto studiato Platone, e confrontati i testi, non abbia atteso ad un passo del Filebo, in cui si spiega il fine, che Platone si prefisse in questo Dialogo?

Nel Filebo, che non senza ragione gli antichi faceano seguir al Parmenide, così si parla da Socrate a Protarco. *Tu, o Protarco*, dice Socrate, *intorno l' uno ed i molti ai dette le cose pubbliche dei meravigliosi, le quali, per dir così, sono concedute da tutti, che non sieno punto da toccarsi, essendone alcune puerili, e facili da conoscersi, e per nuocere massimamente a' ragionamenti, se alcun le ammettesse; nè è*

 da

da stimarsi cosa meravigliosa, se alcun dividendo colla ragione le membra d'alcuna cosa, e tutte quelle parti, confessando quella esserne una; di poi la confutasse, e ne prendesse beffe quasi sforzato a confessare cose mostruose, cioè che una sola cosa sia molte ed infinite, e le molte quasi una sola.

E' quì da notarsi quel dividere con la ragione le membra di alcuna cosa, formula che egli repplica sovente nel Parmenide, in cui dice, *separar le cose con l' intelligenza, e sino sbranarle*; indizio manifesto che quì non si tratta, che d'astrazione di ragione, per cui nelle cose più semplici si distinguono, non le parti, ma gli attributi, e le relazioni che le fan molte per rapporto alla mente; or tutto ciò che dice nel Parmenide dell'ente, e dell' uno, non divien egli un di que' meravigliosi puerili, de' quali parla Socrate, se non s'averte, che le contraddizioni sono apparenti, o che nel medesimo tempo, e secondo lo stesso non s'ascrive all'uno, il simile e dissimile?

Siegue Socrate: *quando alcuno giovane pone l'uno, non esser alcuna di quelle cose, le quali nascono, e muojono, perciocchè quì un cotal uno, come poco fa dicemmo, si è conceduto, che non si debba confutare.*

Parla quì Socrate della prudenza, della scienza, e della mente, di loro natura une, immortali, ed eterne nel sistema Pittagorico, e delle quali, come d'essere reali, parla nel Sofista.

Conclude Socrate: *Ma quando ad affermare è astretto un sol Uomo, un sol bue, una cosa bella, ed una cosa buona, allora veramente in queste, ed in cotali unità si rende sollecito lo studio, ed anche si fa ambigua la divisione. Primieramente se sieno da ammettersi certe unità sì fatte, che sieno veramente; di poi, in qual guisa sia da pensarsi, che ciascuna di quelle cose sia una, e la medesima sempre, nè si prenda generazione, nè morte, ma se ne stia fermissima nell' unità di lei; finalmente se sia da porsi alcuna cosa nelle cose generate, od infinite, o partita, ed oggimai fatta molte cose, o tutta essa in disparte da se medesima, il che più di tutte l' altre cose parrebbe impossibile che uno, e lo stesso si facesse parimente in uno, ed in molti. Questo è l' uno, ed i molti che si trovano intorno a cotali cose, ma non quelli, o Protarco, che non conceduti bene sono cagione d' ogni dubitanza, ed ogni facilità ben conceduti.*

Manifestissimo è, che quì Socrate ripete le difficoltà sull' idee separate fattegli da Parmenide, e su le quali confessa, che impossibile è di scioglierle, indi fa attenzione al metodo insegnato da Parmenide, di cercar l'idee per via dell'astrazioni, con le quali si toglie ogni difficoltà intorno a' molti, e all' uno.

Da

Da questi passi io deduco, che il fine di Platone in questo Dialogo altro non fu, che d'allontanarsi da quel meraviglioso e puerile, in cui facilmente si cade, quando non ben si distinguano i concetti della mente, o s'ami a trasformare i concetti in idoli, ed a realizzarli poeticamente, come faceano i Pittagorici. Per compir questo disegno scelse Platone il Filosofo più speculativo dell'antichità, e descritto da Socrate qual *Uomo grave, e venerabile, e d'una profondità al tutto generosa*, il che vuol dire, se non erro, che egli nella sua maniera d'argomentare franca, libera, ed insieme profonda, nulla tenea del sopraciglio, e della vanità dei Sofisti; Platone quì mostra sin dove arrivar può l'ultima analisi, che i Pittagorici faceano dell'idee, oltre le quali il procedere era un esporsi a pericolo di non più intender quello che si dicea, come pur troppo è arrivato ad alcuni Scolastici, che spingendo troppo, oltre le questioni ontologiche, osarono sin negare il principio di contraddizione, ed affermarono che l'infinito si raggruppasse in un punto. Nel Gorgia, nel Protagora, ed in altri Dialoghi contro i Sofisti, coll'arte dell'ironia Socratica, li dipinge a diritto Platone quali cacciatori mercenarj d'uomini, mercatanti venditori, appaltatori di scienze, e discipline false; ma chi può dire che Platone ebbe disegno di proporsi in questo Dialogo Parmenide, qual mercatante venditore, ed appaltatore di bujo pesto, che così devono chiamarsi le quistioni tenebrose, ed allambicate; bujo pesto è quello di cui troppo liberalmente lo caricano il Ficino, ed il Serano, non quel che combina la dottrina d'Aristotele, con quella di Platone; dottrina che tutt' i Peripatetici, e gli Scolastici abbracciarono, e che ultimamente con tanta chiarezza, e precisione, espose il Wolfio nella sua Ontologia. Questo Dialogo è primieramente ontologico, e preso in questo senso non ha in sè più di pericolo che la metafisica d'Aristotele, ma ridotta alla Dialettica.

L'antica Dialetica versava su i generi di tutte le cose, attenta a compararli, a combinarli, per preparare ed illustrare la quistione proposta. S'ingegna lo Stanlejo di ridur a tre generi la Dialettica de' Pittagorici. 1. Ai non ripugnanti, o sia all'essenza delle cose nelle quali si combinano, cose tra loro non contraddittorie. Così l'essenza del triangolo o del quadrato, è l'esser figure di tre o quattro linee, perchè non v'è ripugnanza, che il numero ternario o quaternario, s'adatti o si combini alle linee rette. 2. Ai differenti o alle cose che tra loro si diversificano nell'essenza, negli attributi, e ne' modi; così il triangolo è differente dal quadrato, ed il quadrato dal cerchio. 3. Ai relativi a' quali si riduco-

 no

no tutte le matematiche considerate dagli antichi, come il vero modello della disciplina, ed a cui i moderni ridussero l' arte dell' analogie filosofiche, ed il calcolo de' probabili.

Platone stabilisce in molti luoghi non tre ma cinque generi delle cose; l'essenza o ciò che è, lo stesso, il diverso, il moto, e la quiete; a queste due ultime nozioni si riduceva tutta la fisica antica, onde disse Aristotele, che ignorato il moto s' ignora la natura. Lo stesso e il diverso vaga per tutte le altre scienze; onde Platone dello stesso, e del diverso, compose l'anima del mondo, e la bellezza.

Lo stesso e il diverso sono relazioni dell' ente in genere, e si spargono sulle relazioni dell'ente in specie, il simile, il dissimile, l'eguale, il maggiore, il minore, il nuovo, l'antico. Questa era la scala de' generi superiori, o quelle nozioni ontologiche astratte per l'acume della mente da' concreti, cosa ben diversa dalla scala de' predicamenti d' Aristotele. Il Wolfio (*a*) si propose per ultimo oggetto degli studj suoi, di perfezionar la scala de' generi, e con essa sciogliere il problema dell' analisi dell' idee, proposta ma non trattata dal Leibnizio. I Pittagorici ne diedero i primi semi, e Platone più li sviluppò, applicandoli alla determinazione dell' idee, quindi è che nel Parmenide tutti i suoi argomenti si riducono alle relazioni dell'ente, in genere dell'ente, in specie.

Rinserrata ne' suoi limiti la materia del Parmenide, il metodo che v'applica è quello del principio di contraddizione, che ci conduce all' assurdo; metodo non tanto accetto a noi, perchè ci dimostra la nostra impotenza, ma che ci sforza invincibilmente all'assenso. In questo metodo Platone ne aggruppa molti altri, il metodo d' esclusione è quello dell' analisi geometrica.

Nel metodo d'esclusione si numerano tutti i casi di una cosa, e s'escludono o tutti per dinotare l'assurdità, o tutti men uno, in cui si cerca la soluzione del problema. Così Archimede avendo dimostrato, che un dato poligono non è, nè maggiore, nè minore del cerchio, nel quale è inscritto o circonscritto, conclude che gli è eguale. Platone in molti casi adopra il metodo stesso.

Nel metodo dell' analisi geometrica, si assume (*b*) il quesito come concesso, e per legitime conseguenze s' inoltra fino ad un vero

(*a*) Assumptio quæsiti tanquam concessi per ea quæ consequentur ad verum concessum.

(*b*) Wallis Ist. dell' Algebra.

ro concesso, da cui ritessendo il ragionamento, si dimostra il quesito; molti vogliono, che Platone sia l'inventore di questo metodo, e che abbia fatto il Parmenide per darne l'esempio; ma questi attribuirono al tutto ciò che conviene ad alcune parti. Utilissime sarebbono le metafisiche de'moderni, se i loro autori si fossero limitati all'ipotesi, e si fossero guardati di proporle in forma di dogma, cagione d'eterni litigj non salvati, nè da stile eloquente, nè da calcoli algebraici. Il Cartesio seguì nelle sue meditazioni il metodo analitico, ma diede occasione a molti sistemi più strani de'sogni, come quello degli Egoisti, conseguenza dello spinosismo spirituale.

Che dirò dell'arte del Dialogo, in cui s'è già dimostrato imitarsi i ragionamenti umaui, come i Poeti Dramatici aveano imitate le azioni umane. All'imitazione (*a*) di queste convien il palco, ed il verso, non all'imitazione de'ragionamenti, la quale per sua natura appartiene alla Dialettica: poco o nulla di leggiadria avrebbono i sillogismi, e gli entimemi in verso, e poco o nulla lor gioverebbe l'apparato della scena.

Si è pur detto che la quistione, e la digressione al Dialogo, è come la favola, e l'episodio al Drama. Nel Parmenide la quistione è intorno l'idee, ma non v'è digressione, se pur non si voglia ridur a questa, la preparazione alla disputa con Parmenide, incominciata tra Zenone, e Socrate.

La differenza de'drami si prende dal diverso modo dell'azione, la quale o è semplice, o composta, e la differenza de' Dialoghi dal modo del ragionamento, nel quale, o s'insegna, o s' investiga da un solo, o s' insegna, o s' investiga da molti la quistione proposta.

A quattro generi riduce il Tasso i Dialoghi, al dottrinale, al Dialettico, al tentativo, al contenzioso. De'due primi generi è misto il Parmenide, perchè dopo di aver egli disputato con Socrate, quasi solo favella, non contandosi le risposte d'Aristotele, approvazioni per lo più della conclusione, o preghiere d'espor più chiaramente la ragione accennata. Nel insegnare qual sia la natura o l'idea dell'uno, quì non v'è tentativo, nè litigio, nè in questo Dialogo v' è molto a ricercare, se sia meglio adattato all'insegnamento che il maestro interroghi, od il discepolo, perchè appena terminò la breve disputa co Zenone, che Parmenide cominciò a interrogar Socrate, ed avendolo confuso, ed imbarazzato con una difficoltà cui non poteva rispondere,

Par-

(*a*) Torquato Tasso disc. sul Dialogo.

Parmenide passa senza interrompimento alle tre posizioni dell' uno.

Vuol Torquato Tasso, che come una sia l'azione nel Drama, così una sia la quistion nel Dialogo, la quale o è infinita, per esempio se deve apprezzarsi la virtù, o è finita, per esempio che deggia far Socrate condannato a morte. La quistione del Parmenide è infinita, perchè si tratta dell'idee di cui si cerca la natura e l'origine, la natura dimostrando che non sono dalla nostra mente separate, l'origine dimostrando come per via delle supposizioni s'acquistano. Queste due cose ne fanno propriamente una, perchè non si può intender la natura dell'idee senza prima determinarne l'origine. L'una e l'altra determina Parmenide, e rimove l'idee separate per convertire il ragionamento al modo con cui la mente le acquista. Parmenide lo propone, non lo dimostra per non allontanarsi dal costume de la sua setta, che era di propor dubitando le cose.

Non è tuttavia in ciò solamente che apparisce il costume di Parmenide. Dimanda Socrate, che gli sia dichiarata la quistione dell' idee, ed intorno alle cose che si veggono, ed ancora intorno a quelle che si comprendono con la ragione. Parmenide, e Zenone attentamente lo ascoltano, e spesso guardandosi l'un l'altro sogghignano quasi di Socrate meravigliandosi. E questa è quell'evidenza tanto necessaria al Dialogo, e di cui Platone diede sì chiari esempj nell' Ippia, e nel Fedone. Ella è quì ordinata a manifestare il costume d'un Filosofo attento, e che colla tristezza, e coi sogghigni accenna, ciò che nel discepolo non s'accorda con la ragione. Un tratto poi del costume d'un Filosofo attento, è dove dice Parmenide: *O Socrate troppo per tempo, innanzi che tu ti eserciti a parlare, ti sforzi di definire ciò che sia il bello, il giusto, il buono, e qualunque dell' altre specie. Perchè poco fa il considerai vedendoti disputare con Aristotele. Per certo mi credi, questo tuo fervore è bello, e divino, il quale alla ragion si conduce, ma recati in se stesso, ed esercitati mentre sei giovane in questa facoltà, la quale a molti pare inutile, e si chiama dal volgo garrulità, altrimenti si fuggiria da la veritade.*

Parmenide quì accenna la Dialettica in quanto vaga per tutti i generi, sulla qual cosa poco dopo soggiunge conservando il costume di vecchio venerabile. *Sarebbe cosa sconvenevole, che si trattasse massimamente da un vecchio certe cose sì fatte alla presenza di molti, non sapendo il volgo, che senza questo vagare, e discernere per tutte le cose sia impossibile abbattendosi nel vero acquistar mente.* Aristotele e gli altri lo pregarono, e Parmenide rispose con un

apo-

apologo: *egli è necessario finalmente che s' ubbidisca*, *tutto che mi è avviso di tutto quello che patì il cavallo Ibico*, *cui Atleta e vecchio dovendo prendere la contesa delle carrette*, *e per l' esperienza tremando de' successi*, *assimigliando egli a se stesso*, *disse che egli già vecchio era costretto di ritornar agli amori*. Nel medesimo modo disse Parmenide, *a me pare di temer molto*, *quando penso in che guisa così d' età avanzata*, *io possa passar a nuoto un mare così profondo di ragionamenti*.

Intorno la sentenza, o sia ciò che sente il principale interlocutore del Dialogo, ella è qual conveniva a un Dialettico esperto, nel vagar per i generi delle cose, e nell' argomentare, e ben degno, che nelle cose intellettuali Platone, secondo il testimonio di Apulejo, lo preferisse agli altri Pittagorici, e n' imitasse la sottigliezza, e nell' idee, e nel metodo di proporle.

Nella Poesia Epica, altro è che il Poeta imiti narrando un fatto, altro che introduca un degli attori a narrarlo. Così nell' Odissea, altre sono le cose che Omero direttamente narra accadute ad Ulisse, altre quelle che narra Ulisse stesso. S' introducono ne' Poemi i racconti, per variar i modi dell' imitazione, ed ancora per accrescerla; ella è perciò doppia, quando nel Poema i personaggi imitati, imitano essi stessi col loro racconto. In questo Dialogo, Pitidoro imita narrando i discorsi che intese da Parmenide.

I Dialoghi, benchè specie di Poesia Dramatica, in ciò convengono con l' Epica, e **Platone**, che nelle dispute de' Filosofi volle imitare i combattimenti degli Eroi di Omero, emulò anche questo nel modo di rappresentarli. Nel Filebo propone senza altro la disputa chiaramente enunziata intorno la felicità ed il piacere, nè premette alcuna circostanza storica ai ragionamenti dei tre interlocutori, Socrate, Filebo, e Protarco; così fa nel Sofista, nell' Eutifrone nelle Leggi, e nella Repubblica, ma non così nel Convito, nel Fedone, e nel Parmenide.

Pitidoro vi narra ciò che ha udito da Antifone, e questo è modo più artificioso dell' altro, perchè vi si ricerca molta sagacità nel render necessario il ragionamento, ed accompagnarlo di quelle circostanze che più mettano la cosa sotto gli occhi, interessino il lettore ad ascoltare i personaggi, e di tempo in tempo lo ricreino con opportune digressioni, ma tutte convergenti alla quistione proposta, senza che se ne accorga il lettore. Nel discorso naturale noi passiamo senza riflesso da una cosa all'altra, ma nel Dialogo, se si vuol imitando perfezio-

zionar la natura, nulla vi si deve introdurre senza ragion sufficiente. La somma difficoltà dell' artificio del Dialogo è nell' interrogazioni, e nelle risposte distinte e precise, ma nel Parmenide il dialettico s' accoppia col dottrinale, e questa è la parte dominante, perchè escluse l' idee separate, Parmenide sempre parla scorrendo per le supposizioni.

ILLUSTRAZIONE
DEL
PARMENIDE.

Tom. II. g

ILLUSTRAZIONE DEL PARMENIDE.

La disputa su l'idee fatta tra Parmenide, Zenone, Socrate, ed un certo Aristotele, viene a Glaucone, e ad Adimanto riferita da Cefalo per bocca d'Antifone, il quale avendo familiarmente conversato con Pitidoro compagno di Zenone, avea su questa materia udito da lui le ragioni dei tre Filosofi. Restarono queste così profondamente impresse nella memoria di Antifone allor giovanetto, che molti anni dopo sebben distratto dagli esercizj equestri, potè in tutte le loro circostanze rappresentarle nell' abboccamento, che egli ebbe con Cefalo, e coi compagni. Tosto Cefalo espone il motivo della disputa.

Parmenide ne' Poemi avea detto che tutto è uno, e Zenone provato in uno scritto, che uno non è molti. Si comincia la lettura dello scritto, e Socrate vi fa sopra delle difficoltà a misura che si legge. Poco mancava a terminar la lettura, quando Parmenide con Pitidoro, e Aristotele entrarono in casa. Si lesse di nuovo alla presenza di Parmenide, e degli altri il primo argomento, e si disputò incidentemente su la differenza delle due definizioni parendo a Socrate, che il dire tutto è uno fosse lo stesso che il dire, uno non è molti. Glielo concede Zenone, e lodata la sagacità di Socrate dichiara, che non per vanità, o per arcano di Filosofia egli ha scritto, ma per sostener l' orazion di Parmenide contro coloro che si sforzavano di schernirlo, perchè se molte contraddizioni degne di riso pativa l' Orazion di Parmenide, molte altre di più ridicole se ne inferivano dalle supposizioni degli altri. Zenone scrisse il libro nella sua giovanezza, ma un certo avendoglielo rubato si pubblicò.

Si ricomincia la disputa. Parmenide, e Zenone lasciano a Socrate espor tutta la sua sentenza su l'idee separate, per le quali mostrava la definizione dell' uno da Zenone assegnata non esser universale. Accortosi Parmenide, che tutta la forza dell' argo-

 mento

mento di Socrate fondavasi su l' idee separate, l' imbarazza costringendolo ad assegnarne alle cose fisiche. Non sa Socrate risolvere la difficoltà. Parmenide fingendo di conceder l'idee separate argomenta contro la loro participazione, contro il loro progresso all' infinito, contro alla loro incomprensibilità. Socrate n'è molto turbato, credendo che annullate l' idee separate non vi sieno più principj per ben filosofare. Ammira Parmenide il fervor di Socrate, e lo consiglia ad esercitarsi nella Dialetica per ben investigare l' idee. Pitidoro ed Aristotele, pregano Parmenide ad esemplificar il metodo dell' investigazione dell'Idee. Egli scieglie l' idea dell' uno, e col metodo delle supposizioni la tratta.

Or quattro sono le quistioni che si possono estrar dal Parmenide relativamente alla definizione di Zenone, che l' uno non è molti. La prima è quella dell' uno per rapporto all' idee separate; la seconda dell' uno per rapporto a sè; la terza dell' uno per rapporto all' ente; la quarta dell' uno per rapporto al non ente. Le tre ultime quistioni sono proposte per via d' ipotesi: se l'uno; se l' uno è; se l' uno non è.

Per non trascurar nulla di ciò che agevola l' intelligenza del Dialogo, premetterò partitamente ad ogni quistione la spiegazione delle voci, e delle nozioni necessarie, stando più che mi sia possibile attaccato alle parole del testo quale Dardi Bembo il tradusse; mi par inutile di por tutto il Dialogo, perchè essendosi ristampato di fresco, tutti coloro i quali hanno vaghezza d' intenderlo se ne saranno già proveduti, per gli altri è inutile e vana ogni illustrazione.

SEZIONE PRIMA.

§. I.

ZEnone definì l' uno ciò che non è molti. Approva Aristotele (*a*) questa definizione, perchè in generale ogni definizione, dovendosi assegnare per le cose più sensibili, e più note, l'esperienza di tutti i sensi ci mostra, che i molti ci sono più noti che l'uno; i fanciulli più teneri nel toccare, nel vedere, e nell'udire percepiscono i molti, e la loro cognizione è immediata; là dove hanno bisogno, che la loro ragione si maturi un poco per cominciare a dir uno, e quindi numerar su le dita.

I molti dunque essendo più noti dell' uno, negandoli si forma il

(*a*) Metaf. lib. 10.

il concetto negativo dell'uno in quella guisa, che negando le parti si sa il concetto negativo del punto.

Dall'uno si sa l'idea astratta dell'unità, come dall'idea dell'uomo l'idea astratta dell'umanità. Tre sono le specie dell'unità; la Logica, la Matematica, la Metafisica. L'unità Logica sono i generi, e le specie, o certe idee universali atte a rappresentar molti in uno; l'unità matematica è il principio compositivo de' numeri, o il principio per cui si numera; principio differente dal zero, da cui si numera. L'unità metafisica è una proprietà trascendentale dell' ente, o che conviene all' ente in quanto tale, poichè d' ogni ente si predica l'uno, come si predica il vero, e il buono, o sia il perfetto, ma la verità, e la bontà, o la perfezione, includendo ordine nella varietà suppone l' uno, onde tra le proprietà dell'ente egli è la più universale(*a*).

L'unità o l'uno nel suo concetto astrattissimo prescinde da tutte le relazioni, potendosi per l'astrazione della mente non riferire, nè alle cose che rappresenta, nè a' numeri che compone, nè a ciò cui conviene. In questo senso astrattissimo definisce Zenone l' uno, opponendolo ai molti in genere. Contro questa definizione così argomenta Socrate. Vi sono idee separate: dunque ogni idea essendo una in sè, e molti, nel participarsi a molti l'uno, e i molti possono accoppiarsi; dunque non può dirsi, che l'uno sia molti.

Prima di sviluppar l' argomento rifletterò su certe voci, e nozioni di Socrate.

§. 2.

Suppone tosto Socrate, che vi sieno idee separate. L'idea secondo l'etimologia della voce Greca, significa propriamente cosa vista, e per traslato significa cosa intesa, o ciò che s'intende; ma tallora significa l'atto per cui s'intende, il qual però meglio si chiama nozione o concetto.

Alcinoo definì l'idea, intelligenza per rapporto a Dio, primo intelligibile per rapporto a noi, misura quanto alla materia, esemplare quanto al mondo sensibile, essenza quanto a se stessa. In tutti questi sensi la prende or Socrate, ora Parmenide; ma la prima nozione dell' idea separata è che ella sia il primo intelligibile.

(*a*) Wolfio Metaf.

§. 3.

§. 3.

Socrate oltre l' idee del bello, dell' onesto, e del giusto, che Parmenide gli accorda, ammette ancora quelle del simile, del dissimile, del moto, della quiete, dell' uno, e de' molti. Queste ultime idee sono tra loro opposte e contrarie, come il caldo, il freddo, il bianco, ed il nero; essendo contrarie, ciò che conviene all' una, non conviene all' altra, e quindi secondo Socrate i generi, e le specie, idee più o meno universali considerate in sè, non patiscono passioni contrarie, ma nulla vieta nell' ipotesi di Socrate, che non possano participarsi dalle cose.

§. 4.

Partecipare è propriamente ritener in sè una parte d' un tutto; così l' aria partecipa la luce, poichè ogni particella d' aria ha in sè una particella di luce. In un senso più ampio, la voce participare s' estende dalla quantità alla qualità, all' azione, all' essenza stessa; così si dice, che l' accidente partecipa della sostanza, gli effetti delle cagioni, un figlio le virtù, e i vizj del padre. La parcipazione è quindi più ampia della simiglianza limitata alla sola convenienza delle qualità, e molto più dell' imitazione, che alla simiglianza aggiunge la relazione tra il modello, e la copia; due gemelli nascendo s' assimigliano, e pur l' uno non è la copia dell' altro. I Pittagorici nel riferir le cose all' idee separate, come a loro modelli diceano, che participavano o imitavano l' idee, ma secondo Aristotele (a) non mai filosoficamente spiegarono le voci di participazione, e d' imitazione.

§. 5.

Ciò supposto, il primo argomento di Socrate tratto da questi principj si può distinguer in due per maggior chiarezza. Ogni idea è una in sè, ed una in molti, dunque nel tempo stesso, uno può esser molti. Così lo conferma. Benchè l' idee sieno tra loro contrarie, nondimeno possono esser nel tempo stesso participate da molti, anzi dallo stesso secondo diversi riguardi, mà in queste participazioni ritengono la loro unità, dunque son uno e molti. Così lo prova: opposte e contrarie sono tra loro l' idee, del simile, del dissimile, del moto, della quiete, dell' uno, e dei molti; dunque come nulla vieta, che lo stesso possa aver moto in

(a) Metaf. lib. 9.

in una parte, e quiete nell' altra ; eſſer ſimile ad un altro in una parte, e diſſimile nell'altra, così nulla vieta che ſia uno, e molti ; una Caſa ha molti legni, e molte pietre ; ogni Uomo è uno conſiderato in sè, ed è o ſeſto, o ſettimo conſiderato con altri. In un Uomo, altra è la deſtra, altra la ſiniſtra, altre le parti dinanzi, altre di dietro, altre le ſupreme, altre le infime.

Nel Sofiſta egli dice ; *noi chiamiamo un Uomo denominandolo con molti cognomi, mentre a lui attribuiamo i colori, le figure, le grandezze, le virtù, ed i vizj : nelle quali coſe tutte, ed in altre infinite, non ſolamente diciamo cbe egli ſia Uomo, ma ancora buono, ed altre infinite coſe, e le altre ſecondo la ſteſſa ragione. In cotal guiſa ſupponendo noi qualunque coſa una, di nuovo l' appelliamo molte, e con molti nomi . . . . . Onde ſi è da noi data occaſione di contraddire, come io penſo a' giovani, ed a' vecchi di tardo ingegno : percioccbè incontinente ci potrebbe chiunque far obbiezione cbe ſia coſa impoſſibile, che molte coſe foſſero una, ed una molte.* (*a*)

Dunque uno può eſſer molti ; dunque non è generale la definizione, che uno ſia non molti. La participazione dell' idea evidentemente lo manifeſta.

§. 6.

Sciolto è l'argomento ſe ſi nega l'ipoteſi dell' idee ſeparate, perchè tolte l'idee è tolta la loro participazione. Parmenide rigetta l'ipoteſi, come nè generale, nè chiara ; non generale perchè non s' eſtende a tutti i caſi poſſibili ; non chiara, perchè non può ſpiegarſi la participazione dell' idea. Così provo la prima parte. O non ſi debbono aſſegnar idee delle coſe ſeparate, o aſſegnarſene di tutte le coſe ; che vuol dire, non baſta aſſegnar idee per le coſe morali, e matematiche, ma biſogna aſſegnarne ancora per le fiſiche : dunque non ſolamente vi ſono idee del giuſto, del bello, del buono, del grande, del ſimile ec. ma dell' uomo, del foco, dell' acqua, e d' alcune coſe, che molti ſtimano per avventura ridicoloſe ; *i peli, il fango, le macchie, ed altre coſe ignobili, e vili*. Socrate toſto lo nega, perchè gli pare, *che ammettere queſt' idee, ſarebbe coſa troppo diſconvenevole, poi candidamente confeſſa, che alcuna volta queſto penſiero lo turbò, e che quando di là ſi ferma ſe ne fugge temendo di non corrompere la ſua mente, e fantaſia cadendo in ciancie ineſplicabili, onde a quelle coſe ritornato* (cioè all' idee del giuſto, del bello, del buono, ed all' idee matematiche) verſa intorno a quelle.

In

(*a*) Sof. pag. 306.

In un caso simile si ritrovò il P. Malebranchio; sentendo egli la difficoltà di spiegar chiaramente, come l'estensione intelligibile, essendo immobile in Dio, gli rappresenti il moto, ove illustra questo articolo dice nel fine: (*a*) *Io non oso impegnarmi a trattar questo soggetto a fondo, temendo di dir cose, o troppo astratte, o troppo stravaganti, o se si vuole, per non azzardarmi a dir cose che non so, nè sono capace di discoprire*. Questo è il ripiego di Socrate.

Aristotele (*b*) ove nella Metafisica combatte l'idee separate malamente attribuite a Platone, adduce tra l'altre cose, che dandosi idee separate si dovrebbe darne de' singolari, de' corruttibili; egli non estende che l'argomento da Parmenide esemplificato, e poi da Alcinoo, che asserì non darsi nel sistema de' Platonici idee delle cose artifiziali; uno scudo, una lira ec. nè delle cose oltre natura la febbre, la bile non naturale; non delle cose singolari, Socrate, Platone; non delle vili, ed abbiette sozzure, paglie ec. donde trassero i Platonici dopo Aristotele, questa distinzione, se non dal Parmenide?

§. 7.

Proposta che ha Parmenide un' obbiezione, che Socrate non può risolvere, egli cangia l'argomento *ad judicium* in quello *ad hominem*, che vuol dire non argomenta più secondo i principj della ragione universale, ma secondo i principj del disputante, e ne deduce la contraddizione. Suppone dunque che vi sieno idee separate, ma come poi date queste idee lo spiegare che sieno participate dalle cose?

Questa participazione si fa, o secondo il tutto, o secondo la parte. Parmenide dimostra, che nè l'uno, nè l'altro può essere. Sia da una cosa participata l'idea secondo il tutto, dunque tutta l'idea è in se stessa, e tutta fuori di se stessa; dunque nel tempo stesso esiste tutta in sè, e tutta fuori di sè. Sia l'idea considerata in sè A, e participata sia B, C, D ec. generalmente, o non A; dunque nel tempo stesso l'idea è A, e non A, ciò che è contraddittorio.

Nè occor dire che *un giorno è uno, e lo stesso, ed insieme in molti luoghi, e pur non è da se stesso in disparte*. Il giorno non è che la luce del Sole, diffusa in tutto il nostro emisfero. Or quella parte di luce, che illumina me, non illumina il compagno sebben mi sia vicino. Parmenide si serve dell'esempio della vela,

(*a*) Ricerca della verità T. 4. pag. ....
(*b*) Metaf. l. ....

la, la quale molti coprendo, non è però una in molti, perchè la parte che copre l'uno, non è la parte che copre l'altro.

Resta a dimostrare, che l'idea non è participata dalle cose secondo una parte; la dimostrazione è da sè manifesta, perchè l'idea participata sarebbe una, e non una; una tutta in sè, e non una nelle cose che ne hanno solo una parte. Questo modo d'argomentare, è fondato sul principio di contraddizione adoprato sovente da Platone, e stabilito da Aristotele, come il primo principio in cui si risolvono tutti gli altri. Esperimentiamo noi tal essere la natura della nostra mente, la qual mentre giudica che una cosa sia, non può insieme giudicare, che la stessa non sia.

Parmenide esemplifica l'impossibilità di questa ipotesi.

§. 8.

La grandezza è ciò che è capace di più e di meno. Nel concepir il più si concepisce il maggiore, nel concepir il meno si concepisce il minore, e nel concepir l'eguale non si concepisce nè più, nè meno nelle quantità che si comparano.

Io dico che si comparano, perchè nè il più, nè il meno, nè l'eguale concepir si possono senza riguardar una cosa nel tempo stesso che l'altra o senza compararle, e in questa comparazione propriamente la grandezza consiste, la quale, come ben dice il Wolfio, non si può concepir senza un altro a differenza della qualità. Tutto quindi l'esser della grandezza è relativo, od ha tutto l'essere in ordine ad un altro. Così Platone espresse la natura della relazione nel Politico, nel Simposio, nel Sofista, e prima di lui Archita, ed Ocello, (*a*) i quali divisero la relazione in quattro generi. Da questi autori trasse Aristotele (*b*) la definizione, che dà della relazione. Nulla però vieta, come si proverà, che per compendiare i concetti non si concepisca la grandezza come qualche cosa di assoluto, a cui accade d'essere maggiore, minore, ed eguale, e che di nuovo si concepiscano il maggiore, o'l minore come assoluti, a'quali accada il più, o il meno, o nè l'uno, nè l'altro. Supposto dunque, che si dia l'idea della grandezza, e in conseguenza del maggiore, del minore, dell'eguale, così argomenta Parmenide.

A
——|——
C
——|——
B
—|——

Sia A l'idea del maggiore, B del minore, C dell'eguale; si dividano tutte, e tre in parti ineguali: poichè dunque una cosa in tanto è maggiore, in quanto partecipa l'idea del maggiore, sia l'idea del maggiore A divisa in parti ineguali, e la parte minore del maggiore sia participata, quello che la par-

(*a*) Discuss. Perip. Patrizj T. 2. pag. 185. (*b*) Ad aliquid alia dicuntur quæcunque quod ipsa sunt aliorum esse dicuntur.

partecipa non sarà egli nel tempo stesso, e maggiore, e minore? Maggiore, perchè partecipa l'idea del maggiore; minore perchè partecipa la parte minor del maggiore. Così potrà dirsi della participazione della parte più picciola dell'idea del minore, e dell' idea dell'eguale. Se l'idee dunque si participano dalle cose, secondo una parte loro non potrà mai esser questa, una delle parti ineguali. Parmenide non procede oltre, ma è facile l'aggiungervi, che nè meno può participare delle parti eguali, perchè la parte eguale del maggiore participata dalla cosa, la sarebbe nel tempo stesso eguale, e maggiore; e così la parte eguale del minore, sarebbe la cosa minore ed eguale.

§. 9.

La nostra mente, come per sua natura non può concepir i contraddittorj, così non può trappassar l'infinito, bisogna che s'arresti ad un primo, o ad un ultimo, il qual è come l'uncino che sostiene tutti gli anelli della catena. Aristotele, e ne' moti, e nelle cagioni, e ne' fini dimostra l'assurdità del progresso all'infinito, modo d'argomentare imparato dal Parmenide di Platone, non men che l'altro del principio di contraddizione. Il Wolfio dimostrò esser impossibile il progresso all'infinito rettilineo, e circolare.

§. 10.

Posta l'assurdità del progresso all'infinito, così argomenta Parmenide: *Tu stimi che qualunque specie sia una, quando pare a te che certe, e molte cose sieno grandi, parendoti per avventura in risguardando a tutte le cose, che sia questa una certa idea, onde tu pensi che il grande sia uno.*

Prima d'inoltrarsi è da osservare, che quì Platone insegna, come comparando le cose, nel riflettere a quello in cui convengono, ne risulta un'altra idea, come prima avea insegnato Epicarmo. Quest' idea è sempre una, perchè uno è l'atto della mente con cui si riflette a ciò che le cose hanno di commune. Continua Parmenide: *Se il grande, e l'altre cose che sono grandi nel medesimo modo considerassi per tutte le cose, non apparirebbe egli da capo cert'una cosa grande, onde sarebbe necessario che queste tutte paressero grandi?*

Vuol dire che nel compararsi dalla mente di nuovo l'idea del grande con le grandezze participate, ne risulta un'altra idea di grandezza, per la qual cosa conclude Parmenide: *apparirà di nuovo altra specie di grandezza fuor di essa grandezza, e di quelle che*

sono

sono partecipi di lei, e dopo tutte queste, altra di nuovo con cui sarebbono queste grandi, nè più qualunque specie sia una, ma piuttosto di numero infinito. La ragione è, che l'idee della grandezza di nuovo astratte nella comparazione, essendo per loro natura relative saranno sempre di nuovo comparabili, e così all' infinito. Aristotele su questo fondamento del Parmenide, e tutti i Platonici, e tra gli altri Alcinoo dissero, che non si potea aver idee de' relativi.

§. 11.

Dal modo con cui Parmenide comparando l'idee, altre idee ne dedusse, concluse Socrate, che le specie sono atti dell' intelletto, i quali non risiedono, che nell'animo. Gli concede Parmenide, che ogni atto dell' intelletto è uno, ma gli fa confessare, che quest' atto ha un oggetto, ed è l'ente; l'ente però in quanto si concepisce o s'intende, non s'immagina o sente: prende egli quì l'idea, non per la nozione, o per il concetto della mente, cioè per l' atto, ma per la relazione che ella ha ad un certo oggetto, e considera l'unità dell'idea non relativamente all' atto dell' intelletto, ma all' ente che la partecipa, poichè secondo i principj di Socrate, *ella è sempre la stessa in tutte le cose*. Ne deduce per conseguenza, che se l'idee sono atti dell' intelletto, le cose che partecipano della spezie, o dell' idea saranno tutte intellettive, ed intelligibili. Vi risponde Socrate, che le cose non partecipano dell'idee, in quanto queste sono atti dell'intelletto, ma in quanto rappresentano le cose, che vuol dire, in quanto l' idee sono esemplari, di cui le cose sono simiglianze; onde in tanto le cose le partecipano, in quanto ad esse si fanno simili. Parmenide contro queste simiglianze dell'idee, argomenta coll' assurdità del progresso all' infinito, come fece delle grandezze.

§. 12.

Supponiamo che molte cose sieno simili per la participazione dell' idee della simiglianza. Potendosi dunque comparar dall'intelletto le simiglianze, e delle cose, e dell' idee, se ne estrarrà un'altra idea di simiglianza, e questa di nuovo comparando l' idee con le cose, darà un' altra idea di simiglianza, e così all' infinito, ciò che è assurdo. Così esprime questo argomento Parmenide: *non sarebbe egli necessità grande, che quel che è simile al simile fosse partecipe dell' uno, e della stessa specie? Or*

non sarà ciò la stessa specie, di cui le simili cose rendendosi partecipi siano simili? Dunque non può alcuna cosa esser simile alla specie, nè la specie ad altrui, altrimenti oltre alla specie, altra specie sempre apparirebbe, che se ella fosse simile ad alcuna cosa altra da capo, nè cesserebbe mai questo progresso, che non si facesse sempre nuova specie, se ancora fosse simile la specie, a chi di lei si rendesse partecipe.

Aristotele propose lo stesso argomento sebben oscuramente. L' Uomo, dice, significa non meno la sostanza sensibile degli Uomini singolari, che la sostanza intelligibile dell'Uomo per sè, o sia l' idea dell' Uomo. Or se quest' idee convengono in una cosa comune, si concepisce comparandole un terzo Uomo, e quindi un altro, e così all' infinito. Aristotele cresce l' assurdità. Socrate singolare participando dell' Uomo universale partecipa, e dell' animale, e dell' animale a due piedi, e d' altre cose, cioè quelle che ha comuni colle piante, colle pietre, ed altre innumerabili. Converrà dunque moltiplicare all'infinito l'idee, onde per una cosa sensibile converrà porne infinite; si può aggiungere, che questo numero di nuovo si moltiplicherà all' infinito, ammettendosi l' idee dei relativi, poichè ogni cosa che è nell' Uomo, può compararsi a tutte l' idee delle cose visibili, ed invisibili, o della stessa, o di diversa specie.

Ma l'Uomo ideale, diceano i Pittagorici, essendo incorruttibile, ed universale non si può comparar a cosa singolare, e corruttibile, ed estrarne quindi nuova idea? Aristotele vi risponde: i binarj separati sono anche essi incorruttibili, e pur per conoscerli bisogna dar un' idea comune di binario, in cui convenga il binario B, il binario C ec.

In oltre l'idea di figura è comune al cerchio, al triangolo, e a tutte le figure piane e solide, onde ella è propriamente genere relativamente alle specie, ma chi può mai conoscere una figura che non sia, nè cerchio, nè triangolo, nè altra simile? Intanto si concepisce la figura in genere, in quanto la mente non s' applica, che ai limiti che circonscrivono lo spazio, senza far attenzione riflessa, nè al modo, nè al numero, nè al sito dei limiti stessi. Spiegherò la cosa con un esempio più facile. Egli è impossibile che io concepisca un triangolo senza rappresentarmi che egli sia, o Equilatero, o Issocele, o Scaleno; altro è poi, chè nel rappresentarmi uno di questi triangoli io non faccia determinata attenzione alle specie dei tre lati.

Noi non intendiamo le cose, dice San Tommaso, *se non convertendosi a' fantasmi loro*. Ora a qual fantasma è annessa l' idea della figura? Confusamente a tutte le figure; ma io non ne con-

considero distintamente alcuna, e solo attendo a ciò in cui tutte convengono, ed è d'essere uno spazio circonscritto; ma se nel concepire l'idee de' generi delle cose matematiche v'è tanta difficoltà ammettendo l'idee separate, quale ve ne sarà nell'idee metafisiche? Nell' ipotesi Pittagorica si dovranno assegnar idee del possibile, dell'ente, dell'atto, della potenza, della cagione, del principio, del modo, dell'attributo, del terminato, e dell' indeterminato, del necessario, del contingente, del perfetto, dell' imperfetto ec. nè solo di queste cose, ma del prima, del dopo, dell' insieme, del separato, e finalmente del genere in quanto genere, e della specie in quanto specie: cose tutte assurdissime nè abbastanza esaminate da coloro che pretesero che noi vediamo le cose in Dio, perchè ad ognuna di queste cose non men che all' estensione, ed al numero dovrebbe assegnarsi un' idea. Aristotele con gran ragione v'aggiunse, che nell' ipotesi dell' idee separate, oltre l'idee de' relativi converrebbe ammettere l'idee delle negazioni, e delle privazioni, o degli opposti, cioè dei contraddittorj dei contrarj ec.

§. 13.

Date l'idee, data la loro participazione, ed esclusa la comparazione a'sensibili, ricerca Parmenide se debbonsi annoverare l'idee tra gli enti relativi, od assoluti.

Vi sono delle cose, di cui tutta l'essenza consiste nel riferirsi all'altre, e queste sono relative, (§. 8.) e ve ne son altre di cui l'essenza consiste nella non ripugnanza dei predicati, che le costituiscono, e queste son le assolute; Poichè tutto l'essere de' relativi è nel loro confronto, (§. 8.) includono essi necessariamente due termini tra loro opposti, il fondamento dei quali sono le cose assolute, che tra loro si comparano; quindi il fondamento del relativo è sempre l'assoluto. Un Uomo sussiste per sè, e se fosse solo nel mondo, non sarebbe nè Padrone, nè servo, ma supposto che viva in una società, può esser l'uno, e l'altro, in guisa però che non è servo in quanto Padrone, nè Padrone in quanto servo, ma come Padrone si riferisce a coloro cui comanda, come servo a coloro cui ubbidisce, e l'uno, e l'altro gli accade in quanto è Uomo, ed a diversi Uomini si riferisce. Poichè dunque l'idee si riferiscono ai simili che le partecipano, bisogna che sieno in se stesse, e parimenti perchè i simili che partecipano l'idee si possano riferir all' idee, conviene che sieno in se stessi. Bisogna in una parola, che l'idee, e le cose che le partecipano abbiano un' essenza determinata. Con-

clude

clude quindi Parmenide, che l'idee hanno tra loro un' essenza, ma che questa non è un' essenza tutta relativa alle cose che sono appresso di noi, o pure le cose si nominano simiglianze, o in altra maniera di cui facendosi partecipi, noi la nominiamo con qualunque di esse; aggiunge parimenti, che le cose che sono in noi, non hanno la virtù sua d'esistere in verso l'idee, ma sono quel che sono relativamente a se stesse. Parmenide quindi chiama le cose che sono in noi, e intorno a noi equivoche all' idee.

Cagione equivoca degli animali, delle piante, de' metalli ec. dissero Aristotele, e gli Scolastici il Sole, perchè sebben concorra alla loro generazione, non conviene con loro, o non gli assomiglia che nell' essere. Parmenide parlando *ad hominem* par che alluda all'opinione di Socrate, il quale nell' ammetter l' idee, come cagioni delle cose, era sforzato ad ammetterle come cagioni equivoche, non potendo ammetterle, come cagioni esemplari, il che Aristotele così dimostrò: se quando l' Uomo si genera da Socrate, egli s'assomiglia all'idea, e non a Socrate, si potrà generar simile all'idea, siavi o non siavi Socrate; ma l' Uomo generandosi non s'assomiglia all' idea, ma a Socrate, come è manifesto dall' esperienza; dunque Socrate, e non l'idea è l'esemplare del generato. Posto dunque che l' idee influiscano nella generazion delle cose, convien sempre porle, come cagioni equivoche; ma da chi Aristotile trasse tal idea, se non da Platone?

Or se l' idee non hanno relazioni alle cose, o sono di loro cagioni equivoche, come possiamo conoscerle? Se le piante, le pietre ragionassero, potrebbono mai rappresentarsi (rimirando se stesse,) che il Sole fosse loro tanto dissimile? che ebbe tanta parte nella loro generazione.

Le nostre idee non sono cagioni equivoche delle cose, le quali noi produciamo affissandosi sul loro modello. Un Architteto, uno Scultore, un Pittore fanno la casa, la statua, l'immagine secondo l' idea che ne hanno formata, e perciò comparano l' effetto all' idea per misurarla, e perfezionarla; nella combinazione dell'idee chiare, e distinte consistendo la scienza, l'oggetto della nostra ha sempre proporzione all'idee che d'esso formiamo; ma se l' idee separate come cagioni equivoche non hanno alcuna proporzione con le cose che vediamo, non par possibile di riconoscerle, e in conseguenza aver scienza di loro. Delle cose quindi rivelate, non abbiamo scienza ma fede; sono certe, e infallibili, ma non a noi chiare e distinte.

§. 14.

§. 14.

Platone nel Filebo stabilisce due generi di cose; altre non hanno avuto origine, nè finiranno giammai, perchè sono immutabili, e sempiterne; altre non sono perchè sempre si fanno, o sono a generazione, e corruzzione soggette. A questi due generi di cose, fa corrisponder due generi di cognizione; delle cose immutabili, ed eterne si ha scienza, dell' altre non si ha che opinione.

Le cose di cui s' ha scienza sono l'idee, perchè sono sempre nello stesso stato, nè si può sapere se non ciò che è, ed è sempre nel medesimo modo; le cose di cui s' ha opinione sono le cose sensibili, perchè continuamente fluendo, non sono mai nello stesso stato. Come dunque Platone nel Filebo, dà scienza dell'idee, e nel Parmenide non la dà? La risposta generale è, che da ciò che si dice in un Dialogo, nulla deve inferirsi relativamente a ciò che si dice nell'altro, perchè Platone non ragiona secondo la sua sentenza, come nelle lettere per esempio, ma secondo le sentenze altrui; oltre a ciò, Platone trattando nel Filebo della definizione della scienza egli è manifesto, che tratta solo della sua possibilità relativamente all'oggetto, senza poi procurarsi di cercare, se si dia o nò tale scienza negli Uomini. I Matematici definiscono il cerchio, e il triangolo in quanto è possibile, nè si curano se esista o nò: quindi ben si definisce la Filosofia, la Scienza dei possibili in quanto tali; nel Parmenide non della possibilità, ma dell'attualità della scienza si tratta, e Parmenide mostra, che dandosi l' idee separate non possiamo aver scienza d' esse, perchè non hanno alcuna proporzione con noi, e con le cose nostre.

§. 15.

Ammettendo con S. Agostino, e S. Tommaso, che Iddio abbia idee, e molte idee, onde per esse conosca i singolari, i futuri, i contingenti, gli infiniti, non perciò possiamo dire, che abbiamo scienza dell' idee di Dio, o che possiamo conoscere come per quest' idee egli conosca le cose. Il Malebranchio, ed il Poiret, che lo tentarono, caderono secondo la frase di Socrate in ciancie inesplicabili.

§. 16.

S' inoltra Parmenide: La ſcienza in sè conſiderata è un' idea, come la bontà, la bellezza ec. ma ſe queſt' idea della ſcienza, non ha alcuna proporzione alle ſcienze a noi note, non poſſiamo conoſcerla, poichè le ſcienze intanto a noi ſono note inquanto verſano su noi, o su le coſe che ſono intorno a noi. Or non conoſcendo l' idea della ſcienza in quanto tale, nè men poſſiamo conoſcere ſcientificamente l' altre idee, perchè per aver ſcienza dell' altre idee convien participar dell' idea della ſcienza, ciò che è impoſſibile. Parmenide par quì ſupporre che la noſtra ſcienza paragonata all' idea della ſcienza ſia come il zero all' infinito, ma ſe noi non participiamo dell' idea della ſcienza, come potremo ſcientificamente, o chiaramente, e diſtintamente conoſcere il bello, l' oneſto, il giuſto, e l' altre idee?

Nulla a mio credere v' è di più acuto, e profondo che queſt' argomento, e quel d' Ariſtotele non l' eguaglia, benchè per altro concluda contro l' ipoteſi dell' idee ſeparate. Oſservò egli che l' idee eſsendo immutabili per loro eſsenza, non ſi può per eſse ſpiegar il moto, dalla cui cognizione dipende quella della natura; dunque l' idee ſono inutili alla ſcienza per cui furono introdotte. Coloro i quali amiſero con Eraclito, che le coſe ſenſibili ſono in un continuo fluſso, ricorſero all' idee ſeparate, le quali immutabili eſsendo, ſomminiſtravano a' Filoſofi dei principj immutabili del loro ſiſtema; la difficoltà è come i Filoſofi le conoſceſsero, ſe la lor mente, non nell' eſsere, ma nell' operare dipende dagli organi del corpo umano, ſoggetto alle vicende dell' altre coſe ſenſibili?

§. 17.

All' argomento tolto dal principio di contraddizione del progreſſo all' infinito, Platone aggiunge l' altro tolto dalle perfezioni Divine. Come il retto è la miſura di ſe ſteſſo, e del curvo, così il cumulo di tutte le perfezioni che è in Dio, ci ſerve di miſura per giudicare, e delle perfezioni di Dio ſteſso, e di quelle dell' altre coſe. Per via del principio di contraddizione del progreſso all' infinito ſi dimoſtra l' eſiſtenza di Dio, e per via, o di negazione, o di eminenza, o di caſualità, ſi dimoſtrano le infinite perfezioni di lui, onde ſe a qualche data ipoteſi conſegua l' annullazione di qualche perfezione divina, l' aſ-

ſur-

furdo è massimo, perchè Dio nell'esser principio dell'esistenza, è ancora principio di tale esistenza, e nulla può esistere se ripugna alla natura Divina.

Socrate non potea non conoscer Dio come principio intelligente, dunque era necessario, che gli attribuisse l'idee non meno convenevoli all'intelletto, che i tre lati ad un triangolo; pur tace Socrate, quando Parmenide gli prova, che la perfettissima scienza, o l'idea della scienza convenendo a Dio, egli per quest' idea non poteva conoscer le cose, ciò che era contrario alla divina natura. Par dunque che Socrate supponesse l'idee separate, ma dall'altra parte Aristotele dice chiaramente, che Socrate non ammetteva l'idee separate se ben desse gli universali. Non si soddisfarebbe in parte alla difficoltà, dicendosi che Platone, per bocca di Socrate, parlò dell'idee in senso poetico, per aver occasione d'annullarle, e propor la dottrina che ha da lui copiato Aristotele, e della quale poi si servì contro que' discepoli di Platone, che realizzarono l'idee separate.

§. 18.

Annullate l'idee separate, la voce idea nel progresso del Dialogo, tutta si ristringe all'idee, che la mente astrae comparando le cose. S'è già accennato (§. 8.) il modo, con cui dedusse Parmenide l'idea della grandezza, e de' simili, e si vedrà inoltrandosi, che egli parlando dell'uno, e dell'ente, protesta di separar le cose con l'intelligenza, e con questa fino sbranarle, che è quanto dire, distinguer i concetti o l'idee, secondo i rapporti delle cose, fossero ancora queste semplicissime; nulla v'è di più semplice dell'anima per sua natura indivisibile, e pur in essa si distinguono varie potenze, secondo le relazioni, che ai varj organi del corpo ella ha operando, onde si dice che ella sente, e che ella immagina. Nella parte ancora intellettiva, si distinguono le facoltà che ella ha di comparare, e di astrarre, e di combinare, e di contemplare l'idee, onde ella dichiarasi mente, e intelletto, (a) voci non altrimenti sinonime, poichè le loro etimologie si confrontano ai varj uffizj dell'anima; tutte quindi le scienze sono su l'astrazioni fondate. La fisica astrae dalle cose singolari, la matematica dalle sensibili,

(a) *Mens* è detta a mensura, poichè l'anima compara, e misura le cose.
Intellectus da *intus legere*, poichè intendendo sceglie, e deduce una cosa da un'altra.

ſibili, la metafiſica da ogni materia. Vuole il Patrizio, che come in una gran parte del Sofiſta, così in tutto il Parmenide non ſi tratti che di quella metafiſica, che Ariſtotele tolſe da Platone, e di cui le prime idee ne diedero i Pittagorici, e tra gli altri, Archita e Peritione; io v'aggiungo che la metafiſica avendo due parti, cioè l'ontologia, o la ſcienza, che tratta delle proprietà dell'ente, in quanto ente, e la Teologia naturale o la ſcienza, che tratta delle ſoſtanze ſeparate dalla materia, come Dio e l'anima, Parmenide ſi riſtringe in queſto trattato all'ontologia, e manifeſte ne ſaranno nel progreſſo le prove; baſta accennar quì, che dovendoſi dar un eſempio del modo con cui s'acquiſtano l'idee, ſcieglie Parmenide l'idea dell'uno, applicando ad eſſa il metodo delle ſuppoſizioni. Due coſe aggiunge alluſive all'analiſi, ed alla ſinteſi. *La prima che uffizio è d'uomo ingegnoſo il poter apprendere, come ſi ritrovi il genere di qualunque coſa*, ciò che ſi fa cominciando dall'analiſi, o dall'eſame delle coſe particolari, e per l'aſtrazione, elevandoſi agli univerſali; la ſeconda, *che uffizio è d'uomo meraviglioſo inſegnar agli altri le coſe ritrovate*, ciò che ſi fa per la ſinteſi, combinando l'idee generali, e quindi le loro combinazioni, da cui ſi deducono i problemi, e i teoremi, ed indi i corollarj, e le annotazioni. Sommo acume di mente ſi ricerca nel far le opportune aſtrazioni, e di nuovo da queſte aſtrarne altre, ſin che l'analiſi propoſta ſi riduca all'ultime idee, e ſomma ſodezza, ritrovate l'idee, concatenarle in guiſa che altri con facilità, e prontezza le intendano, e l'uno, e l'altro dimoſtra Parmenide, o col ſuo nome Platone.

SEZIONE SECONDA.

Se l'uno che ne ſegua.

§. I.

VUole il Ficino, che queſta prima ſuppoſizione debba intenderſi. *Se l'uno*, perchè il verbo è, o ſia la copula del predicato o del ſoggetto v'è poſta, non in grazia della coſa, ma dell'orazione. Nel legger la nota marginale del Ficino mi ricordai, che Licofrone (*a*) in vece di dire, il parete è bianco, diceva il parete bianco, ed altri, il parete biancheggia, quaſi che Platone non riprovaſſe nel Sofiſta l'orazion ſenza verbi, o

che

(*a*) Ariſt. 1. Phiſ.

che i verbi non fossero stati inventati per compendiare i giudizj! Non è forse lo stesso il dire, io amo, che io sono amante? io biancheggio, che io sono biancheggiante? La supposizione dunque, *se l' uno* equivale all' orazione condizionata, ed implicità *se è l' uno*, nè così la propone Parmenide, se non per intimarci, che a null' altro si deve badare nell' ipotesi, che all' uno preso in un concetto astrattissimo.

Nella Geometria sinteticamente si comincia dal punto principio della linea; nell'aritmetica, dall'uno principio del numero; e nell' ontologia dall' uno trascendentale, che conviene ad ogni nostra idea. Esclude tutte le relazioni, perchè riferendosi l'uno per esempio ad A, B, C ec. non è più uno, ma molti, in quanto in lui si considerano le diverse faccie che si riferiscono ai molti.

Parmenide in questa prima ipotesi esclude dall' uno tutte le relazioni, cioè quelle dell' ente in genere, e l'altre dell' ente in specie. Relazioni dell' ente in genere sono l' identità, e la diversità, perchè non competono meno alla sostanza, che alla quantità, qualità, ed agli altri predicamenti. Relazioni dell' ente in specie sono, la simiglianza, la dissimiglianza, l' eguaglianza, l' ineguaglianza, l' antichità, la novità ec. perchè competono o alle sole qualità, o alle sole quantità ec. l' une e l' altre intanto si dicono relazioni, in quanto non considerano le cose in se stesse, ma relativamente tra loro: il dissimile, l' eguale ec. non si concepiscono senza i due termini, che tra loro si paragonano. Se l' uno in quanto tale non può compararsi ad alcuna cosa, bisogna escluder da lui tutte queste relazioni, tanto più se nelle cose riferite s' includono i molti.

Parmenide comincia dall' esclusione delle relazioni più facili a conoscere, che sono quelle della quantità; passa alle relazioni della qualità, e ad altre, e finalmente all' essenza; nè di ciò contento esclude le relazioni, che l'uno può aver all'opinione, alla scienza, e fino al nome. Se l'uno in questo concetto astrattissimo si nominasse, avendo ogni nome relazione al senso, alla fantasia, od alla mente, e quindi a tutti gli uomini, che lo pronunziano o l'odono, l'uno con l'aggiunta di queste relazioni sarebbe molti. Si sente più che non s' esprime quest' ultimo grado, ed abbiamo grande obbligazione a Platone, che in questo Dialogo, nel rappresentarci la dottrina della setta Eleatica, ci ha mostrato l'uso opportuno delle astrazioni. Egli si contenta di non moltiplicarla, che fino ad un certo grado, a fine che l' idea coll' astrarla tanto non s' inlanguidisca, e sfumi; onde al fine la mente non possa più ravvisarla in quella guisa, che

l'immagine d'un oggetto riflettuta da uno specchio successivamente in molti altri, al fin diviene sì ombratile, che svanisce dagli occhi. Frattanto era necessario dimostrare in un soggetto astrattissimo per sè, l'uso dell'ultime astrazioni che può far la mente, non essendovi altro modo d'accennare, come in ogni quistione s'arrivi a quell'ultima idea, in cui conviene che vi ci riposi, anco malgrado l'impeto innato, che inevitabilmente ci porta a sempre più nelle cognizioni inoltrarci.

Nell'investigazione poi dell'idea vaga Parmenide per tutti i generi, come era in uso nell'antica Dialetica, e fatta la suppposizione determinata per via di comparazioni, e d'esclusioni, egli ricava il punto preciso della quistione proposta. Con la chiarezza maggiore che io possa, procurerò d'esprimer distintamente tutti i gradi tallor dell'analisi, e tallor della sintesi Parmenidea. Nel trattar l'altra quistione mi convenne seguire le interrogazioni, e le risposte degli Interlocutori, ma quì solo Parmenide parla; onde basta solo seguendo l'ordine del Dialogo premetter le cose necessarie, estrar la proposizione, e dimostrarla se si può col metodo de' Geometri.

§. 2.

L'uno non è molti.

Abbiamo quanto basta illustrata questa definizione; quì solo avverto, che come il Wolfio, dopo d'aver definito, che l'ente semplice è ciò che non ha parti, da questa definizione negativa egli dedusse, che l'ente semplice non è steso, non è divisibile, senza figura, senza grandezza, che non riempie spazio, che non ha moto intestino ec. Così Platone, da ciò che è l'uno, dimostra le stesse cose, e molt'altre che andremo partitamente considerando, e deducendo dalle nozioni premesse.

§. 3.

Il Wolfio definì il tutto ciò che è lo stesso con molti; per abbracciar in una definizione non solo il tutto integrale, che chiamasi *totum*, ma ancora il potenziale che chiamasi *omne*. Lo stesso, come si vedrà fra poco, conviene non meno alle quantità, che alle qualità, ed alle sostanze, e l'idea di molti è più universale, che quella delle parti, convenendo i molti e agli enti semplici, ed a' composti come a' quantitativi. Parmenide non definisce quì, che il tutto integrale, raccogliendo insieme

le

le parti, e limitandole in uno a cui niente manca, ed è per sua natura indivisibile; la nozione di molti è quindi più astratta della nozion delle parti, e in questo senso Aristotele disse, che il tutto è prima delle parti, e non le parti del tutto, il che, se si crede al Patrizio, tolse da Ippodamo Turio. (a)

§. 4.

L'uno non è nè tutto, nè parte di sè.

Se l'uno è tutto non vi manca alcuna parte, (§. 3.) dunque ha parti; dunque è molti contro la definizione dell' uno (§. 2.) Se l'uno è parte di sè, è un tutto rispetto a sè, ma non può esser un tutto, come si dimostrò; dunque non è parte di sè.

COROLLARIO. L' uno non essendo nè tutto, nè parte, non è steso, od è indivisibile, o è semplice.

§. 5.

Ogni tutto ha principio, mezzo, e fine. Ciò vuol dire, che proposto si un tutto nel numerarne le parti si comincia da quella che chiamasi prima, e si progredisce all' ultima passando per le intermedie.

§. 6.

L' uno non ha principio, nè mezzo, nè fine.

Se l'avesse sarebbe un tutto (§. 5.) il che è impossibile (§.4.)

ANNOTAZIONE.

Spesse volte insegnò Aristotele, che l'infinito è senza principio, senza fine; osserva il Patrizio, che lo prese dal Parmenide, ove si dice, che l' infinito (o piuttosto come io crederei l' indefinito) non ha nè principio, nè fine, cioè non si sa in esso, nè dove cominciar la numerazione, nè dove terminarla. In questo senso una linea non è propriamente infinita, o indefinita, se comincia da un punto, nè una superficie, nè un corpo, se la superficie comincia da una linea, e il corpo da una superficie. A questi infiniti matematici, che cominciano da un termine, non compete la definizione, che Platone assegna dell'infinito, da cui esclude il principio, ed il fine.

§. 7.

(a) Discus. perip. T. 2. p. 280.

§. 7.

L' uno è infinito.

L' uno non ha principio, nè fine (§. *6.*) Dunque è infinito. (An. §. *6.*)

§. 8.

La figura è una parte dello spazio, o dell' estensione circonscritta da certi limiti, o è retta come il quadrato, il cubo ec. o rotonda, come il cerchio, la sfera, l' elissi, l' elissoide ec. o mista dell' uno, e dell' altro. Il principio della figura è dove i moderni pongono il vertice, il fine dove pongono la base, il mezzo dove la figura si divide per metà.

§. 9.

L' uno non ha figura.

Ogni figura, o retta, o rotonda ha principio, mezzo, o fine (§. 8.) ma l' uno non ha principio, nè mezzo, nè fine. (§. *6.*) Dunque non ha figura.

Corollario. L' uno è infigurabile.

§. 10.

Non si può concepire, che una cosa sia in se stessa senza il distinguere con la mente, che ella è comprendente e compresa, ciò che è concepirla due volte, o di uno far due. Non si può concepire, che una cosa sia in altrui, senza che ella sia toccata in molte parti. Il luogo abbraccia, o comprende la cosa in lui collocata. Esser in altrui, od esser in se stesso, sono due opposti senza mezzo, come il moto, e la quiete.

§. 11.

L' uno non è in luogo.

O sarebbe in sè, o in altrui; (§. 10.) se in sè, egli sarebbe a sè il suo luogo, onde abbracciando se stesso sarebbe nel tempo stesso, e comprendente, e compreso, cioè l' uno sarebbe due cose o molti contro la definizione (§. 2.) se fosse in altrui, sarebbe

be toccato in molte parti, onde avrebbe molte parti contro la definizione. (§. 2.

Corol. L'uno non è circonscritto da alcuna cosa, terra, Cielo, materia, spazio ec.

Annot. Da questo argomento lice inferire, che Parmenide considera quì l' uno, in quanto è dalla mente astratto da corpi, che sono in luogo; s'è già osservato, che l'ontologia degli antichi era fondata su l' idee astratte dalla materia, dalla forma, dal composto, dagli accidenti; onde quest' uno astratto da corpi, e da loro dipendente non ha alcuna relazione a Dio, ch' è un ente per sè, in sè, infinito ec.

§. 12.

Il moto alla sostanza, secondo Aristotele, è quando una cosa, per esempio una parte di terra cessa d' esser terra, e comincia ad esser pianta. Il moto alla quantità è quando una cosa, per esempio un fanciullo cresce nella statura, ed un vecchio decresce. Il moto alla qualità è quando per esempio la carne d' un Uomo fredda, dura, ed aspra, si fa da sè calda, molle, liscia. Pretendeva Aristotele, che questi tre moti dipendendo dalla forza intrinseca, che facea cangiare alle cose la sostanza, e gli accidenti loro, si distinguessero dal moto locale, nel qual altro non si considera, che il passaggio da un luogo all' altro. Parmenide, o Platone, benchè parli del moto di generazione, e d'alterazione, par solo far attenzione, secondo l'uso de' moderni, all'accoppiamento delle parti, e quindi all' aumento delle qualità, due cose accompagnate dal moto locale, o di traslazione.

Lo considera egli in linea retta, o in cerchio, nel qual moto una parte della cosa si forma nel mezzo, e le altre parti si rivolgono intorno al mezzo. Vuol poi, che tutto ciò che si genera si faccia in qualche luogo secondo il principio da lui in questo Dialogo replicato più volte. Ciò che non è in alcun luogo è nulla.

Platone nel Teeteto dice per bocca di Socrate: *Se dimostran essi una specie di moto, o due specie, come a me pare, nondimeno io considero che ciò non solamente appaja a me solo, ma ancora tu ne sii partecipe, acciocchè amendue parimenti patiamo qualunque cosa faccia mestieri, sicchè mi dì, chiami tu forse moversi, quando alcuna cosa si muta da luogo a luogo, e nello stesso si raccoglie?* Teodoro glielo concede. Socrate soggiugne: *Dunque siane una specie questa, ma quando fermandosi alcuna cosa nello stesso luogo s'invecchia, o di bianca si fa nera, o dura di molle, o si altera da certa altra alterazione, non chiameremo noi meritamente quest' altra specie di movimenti?---- Ora dico che sieno due le specie del movimento, cioè l' alterazione, e*

la

la circonferenza. Egli dice circonferenza in luogo di traslazione in cerchio, per mostrar che nel pieno ogni cosa va in giro. Considera poi quì, che nel farsi una cosa vi sia un accoppiamento, nel qual prima una parte si congiunga a quella che si fa, mentre l' altra parte, che si deve aggiungere, è ancora fuori della cosa.

§. 13.

L'uno non ha moto di alterazione, nè di generazione.

Non di alterazione, perchè se si altera non è più uno, acquistando nuove qualità; se si genera non è più uno, acquistando nuove parti. Or nuove qualità, e nuove parti fanno molti; dunque se l' uno o si altera, o si genera, è molti contro la definizione.

IN ALTRO MODO.

Una cosa non può generarsi o farsi che in un' altra, perchè tutto ciò che è, o si fa, è in qualche luogo, ma se l'uno non può esser in un altro (§. 11.) nè meno può farsi in esso. In oltre se una cosa si fa in un altro, non ancora ella è se si fa. Or quando una cosa si fa, una parte è in lei, e una fuori di lei, perchè le parti si vanno successivamente aggiungendo, ma l' uno non avendo parti (§. 4.) nè può esser nè tutto, nè parte in sè, nè tutto, nè parte fuori di sè. Dunque non può generarsi.

Corol. L' uno non è generabile, nè alterabile.

§. 14.

L' uno non ha il moto di traslazione.

L'uno non è in luogo (§. 11.) ma la traslazione in linea retta è una mutazione successiva del luogo. Dunque l' uno non essendo in luogo (§. 11.) non può mutar il luogo, secondo la linea retta, ma nè meno può mutarlo, secondo la linea circolare, perchè deve raggirar nel mezzo, e tener fisse le parti che si rivolgono intorno al mezzo; ma l'uno non ha nè mezzo, nè parte, dunque non può rivolgersi in cerchio (§. 13.) Dunque se all' uno non conviene nè l'uno, nè l'altro, non gli conviene il moto di traslazione.

§. 15.

§. 15.

Come si concepisce il moto, nel concepire la traslazione successiva del mobile, o sia il rapporto continuamente vario della distanza del mobile a' corpi contigui, così si concepisce la quiete nel concepir il rapporto costante di distanza a' corpi contigui; quindi nel moto, il corpo va successivamente occupando diverse parti dello spazio, e nella quiete occupa le stesse parti dello spazio.

§. 16.

L' uno non è nè in quiete, nè in moto.

L'uno non è in sè, nè in altrui (§. 11.) ma ciò che è in quiete, è sempre nello stesso, ciò che si move è sempre in altrui. Dunque se l'uno non è in se stesso, nè in altrui, non si riposa, nè si muove.

§. 17.

Platone ha sin ora considerato l' uno per escluder da lui la ragion di tutto, di parte, di principio, di fine, di mezzo, di figura, di luogo, di moto, cioè per escluder dall'uno tutte le relazioni che appartengono alla quantità, come la più nota, e più facile. Senofane pur provava, che l' uno era infinito, immobile, non si trasfigurava nella posizione, non s'alterava nella forma, non si mischiava con altri. Non è egli molto verisimile, che egli ne arecasse le stesse ragioni, che poi Parmenide più stese, ed assottigliò?

Passa Parmenide ad escluder dall' uno le relazioni dell' ente, che appartengono alla qualità, di cui le prime sono l'identità e la diversità.

Non premette Parmenide alcuna definizione dello stesso, e del diverso, come fece del tutto; dai Pittagorici (*a*) imparò, al dir del Patrizio, che l'identità, e la diversità non devono considerarsi come passioni dell' ente, ma come generi secondarj, i di cui primi sono il moto e la quiete. Aristotele all' incontro riduce l' identità a una certa unità, e dichiara che ella come la diversità appartiene alla sustanza, poichè stesse sono quelle cose che convengono, o nella materia, o nella specie, o nel numero, o nel

(*a*) Discus. Perip. T. 2. p. 207.

genere di cui una è la sostanza. Platone estende l'identità, e diversità alle qualità, e da lui impararono i matematici a dire, che le ragioni o proporzioni, che sono le stesse con una stessa, sono le stesse tra loro; e non si dice pur tutto giorno lo stesso grado di calore, di lume ec. e parimente ragioni diverse, diverso grado di calore, di lume ec. Dunque non alla sola sostanza, ma alla quantità, alla qualità, ed agli altri predicamenti appartiene lo stesso, e il diverso.

Insistendo il Wolfio su le nozioni scolastiche, dà il criterio per distinguere lo stesso dal diverso. *Quelle cose*, dice egli, *sono le stesse che si possono sostituire scambievolmente salvo qualunque predicato, che loro assolutamente, o sotto qualche condizione convenga*, sicchè fatta la sostituzione, la cosa resta tale, come se non fosse stata sostituita. Se in una bilancia, in cui siano equilibrati due pesi, in cambio di un peso, d'una certa grandezza, io ne sostituisco un altro, in modo che l'equilibrio loro non sia tolto, questi due pesi, in quanto pesi, nulla distinguendosi si chiamano gli stessi. Se nel peso che è prima nella bilancia, vi fosse una certa figura, ed un certo colore, e un certo grado di calore, e di freddo, ed anche un certo odore, e tutto ciò appuntino si ritrovasse nel peso che si sostituisce, questi due pesi non distinguendosi, e nel peso, e nell'altre qualità si chiamano gli stessi.

Lo stesso in numero è ciò che si afferma di se stesso, o cui ripugna d'esistere due volte; nel dirsi, questo triangolo è questo triangolo, si predica lo stesso triangolo di se stesso, onde convenendo la stessa esistenza al soggetto, e al predicato, egli è manifesto, che il triangolo in quanto è nell'uno, e nell'altro non ha doppia esistenza, ma la stessa.

I diversi poi sono quelli, che scambievolmente non possono sostituirsi, salvo ogni predicato che all'uno, o all'altro assolutamente o condizionatamente convenga. Così nel caso della sostituzione de' pesi della bilancia, se un peso nel sostituirsi all'altro cangia d'equilibrio, il peso sostituito è diverso dal peso, di cui prese la vece; egli è diverso in ragion di peso, benchè per altro potesse esser lo stesso nella grandezza, nella figura, nel calore, ed altre qualità. Possono dunque le cose esser le stesse in un predicato, e diverse negli altri; quindi si può distinguer lo stesso, e il diverso in assoluto, e in relativo; sono assoluti, se le cose convengono in tutti i predicati, o disconvengono salva però la loro esistenza; sono relativi se convengono in alcuni predicati, ma disconvengono in altri. E'ciò necessario di ben avvertire, perchè in questo Dialogo si prende lo stes-

so,

so, e il diverso in questi due sensi. Quì Parmenide però prende astrattamente la cosa, perchè a lui basta, che l' identità, e la diversità siano affezioni, o generi delle cose non prese in sè, ma relativamente all'altre, bastando questa sola relazione per escluderle dall' uno; quindi può facilmente dimostrarsi, che l'uno non è, nè a sè, nè ad altrui lo stesso, perchè nel suo concetto astrattissimo esclude ogni comparazione; ma Parmenide in altro modo lo dimostra, rappresentandosi alla mente per via d' una nozione immaginaria, che l' uno prima è uno, e poi per forza della comparazione egli è molti. Ciò si rende sensibile col disegnar l' uno col simbolo aritmetico 1, e poi aggiongendovi A, o qualche altra lettera, onde egli sia prima 1, indi 1 + A.

§. 18.

L' uno non è lo stesso, nè diverso a sè, nè ad altri.

Se l'uno fosse da se stesso diverso, sostituendosi l'uno per l'uno dove prima della sostituzione si concepiva 1, dopo della sostituzione si concepirebbe 1 + A, dunque non più 1 contro l'ipotesi.

Se sia lo stesso ad altrui egli sarà quello, cioè 1 + A non ciò che è, od uno, il che di nuovo è contro l' ipotesi.

§. 19.

L'uno non è diverso, nè da altrui, nè da se stesso.

L' uno convenendo con tutte le cose, perchè d'ogni cosa si dice, uno non è diverso da esse, che in virtù di qualche predicato; dunque in quanto non è più uno; dunque non può esser diverso dall' altre cose.

Non è la stessa la natura dell' uno, e dello stesso, perchè quando una cosa si fa la stessa ad alcuna non si fa uno; il colore di A per esempio sia lo stesso, che il colore di B, non perciò mai A è B, perchè le due cose colorite comparandosi, benchè convengano nel colore, e in questo sieno uno, non però convengono nell' esistenza. Se gli stessi non si conoscono, che per la sostituzione, gli stessi convengono bene ne' predicati; ma sono sempre due. Dunque quando una cosa si fa la stessa con l' altra, di due non si fa uno, se non inquanto si concepisce, che convengono, o nella quantità, o nella qualità ec. ma non perchè convengono non sono due; dunque o l' uno paragonato all' uno si fanno due, e così l'uno non è uno, o restando uno non

si può far sostituzione. Dunque non può dirsi, che l'uno sia lo stesso a se stesso.

§. 20.

Parmenide passa a comparar l'uno coi simili, e dissimili. Aristotele dice, che i simili sono quelli che patiscono lo stesso, e i dissimili quei che patiscono il diverso; de' primi una è la qualità, dei secondi è diversa la qualità, onde egli ripone i simili, e dissimili sotto l'identità, e diversità, il che imparò da Platone nel Filebo (*a*) e più facilmente dal Parmenide, ove Platone definisce il simile, per ciò cui *adiviene patir lo stesso*, il dissimile, ciò cui *adiviene patir il diverso*. Considera quì Parmenide le qualità, come attributi o modi che si ricevano nel soggetto, il quale nel riceverle in certa guisa patisce; sono queste nozioni immaginarie, come quella della sostanza. Su queste orme Parmenidee, il Wolfio definisce i simili quelli, in cui le stesse sono le cose, per le quali doverebbono discernersi, onde secondo lui, la simiglianza è l'identità di quelle cose per cui dovrebbono tra loro distinguersi. Se in due volti per esempio io ritrovo nelle parti gli stessi lineamenti, ne' lineamenti gli stessi gradi de' colori ec. in somma se io ritrovo, che le stesse sieno tutte quelle qualità, per cui doverebbono distinguersi, i due volti sono simili; dissimili all'incontro sono quei volti, in cui diverse si ritrovano le cose per cui tra loro si distinguono, che vuol dire i lineamenti delle parti, le figure, la collocazione, le grandezze. Il Wolfio si fece strada con questa definizione a definir i simili matematici, ben osservando, che le loro proporzioni, benchè abbiano per fondamento il quanto, si riducono al quale.

§. 21.

L'uno non è simile nè dissimile ad alcuno, o a sè, o ad altrui.

Simile a quello cui adiviene lo stesso (§. 20.) ma l'uno esclude lo stesso (§. 18.) Dunque esclude il simile.

L'uno se riceve alcuna cosa fuor di quello che è l'esser uno, patisce d'esser più l'uno, perchè egli è l'uno, ed insieme la cosa che patisce, onde almeno egli è due o molti; dunque non è più uno; dunque se l'uno non patisce d'esser lo stesso, o seco, o con altri, non può esser a se stesso, o ad altri simile.

Il

(*a*) Patriz. Discuss. perip. p. 202.

Il dissimile è quel che patisce diversità (§. 20.) ma l'uno non può patire diversità, dunque non è, nè diverso da lui, nè da altre cose, altrimenti non sarebbe più uno; dunque l'uno non è dissimile, nè a se stesso, nè ad altrui.

§. 22.

Concluso che ha Parmenide non convenir all'uno, nè l'identità, nè la diversità, nè la simiglianza, nè la dissimiglianza, passa a ricercare se gli convenga l'eguale o l'ineguale, due proprietà delle grandezze comparate l'une all'altre; l'eguale immutabilmente sta nel mezzo, da cui l'ineguale allontanandosi per eccesso si chiama maggiore, e per difetto minore. L'eguale paragonato all'eguale ha le stesse misure, paragonato al maggiore ha meno misure, e ne ha più paragonato al minore. Ragionando Parmenide con Socrate *ad hominem*, si serve del termine di participare, che non è allegorico, ove si tratta di parti. Osservo che non misurandosi, secondo Platone, che con l'unità, e col numero, è manifesto, che la misura è secondo lui quantità; pur gli attribuisce lo stesso, e il diverso.

§. 23.

L'uno non è, nè eguale, nè maggiore, nè minore.

Non participando, nè dello stesso, nè del diverso, non partecipa mai, o le stesse, o le diverse misure, in conseguenza non è nè eguale, nè maggiore, nè minore.

§. 24.

Come si misurano le grandezze permanenti, così ancora si misurano le successive, le quali paragonate l'une all'altre, compete loro lo stesso e il diverso, cioè il più, e il meno. Si dice che due Uomini hanno la stessa età, quando è misurata per lo stesso numero di rivoluzioni solari, e che hanno maggiore o minor età, se ella sia misurata per maggiori o minori rivoluzioni solari.

L'antichità, la vetustà, la novità sono relazioni degli enti successivi per rapporto alla loro esistenza successiva; antico si dice quello che da lungo intervallo di tempo è prima d'un altro; nuovo quel che ora è, e non fu che già poco tempo prima d'un altro; il giovane, il vecchio, sono propriamente le differenze dell'età degli Uomini, ma s'attribuiscono per metafora a tutte le cose.

§. 25.

§. 25.

L' uno non è più vecchio, più giovane di se stesso, o dell' altre cose.

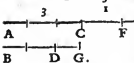
L' uno non può participare, o delle stesse, o di maggiori, o minori misure degli enti successivi, perchè non può participare dello stesso, e del diverso; ma quel ch' è più vecchio, partecipa di maggiori misure, quel che è più giovine di minori, dunque ec.

§. 26.

Per ben intendere come uno nel farsi più vecchio di se stesso o d' un altro si fa più giovane, mi è necessario trasferire alcune nozioni della seconda ipotesi, ed aritmeticamente svilupparle.

§. 27.

Se il rapporto del maggiore al minore cresca per l' aggiunta agli antecedenti, e a' conseguenti d' una grandezza eguale, il rapporto sempre decresce.

Sieno i numeri 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, i quali successivamente crescono per l' aggiunta dell' unità, è manifesto che (*a*) $\frac{3}{2} > \frac{4}{3} > \frac{5}{4} > \frac{6}{5}$ Si prendano i quozienti o valori delle ragioni. Il valore della ragione di $\frac{3}{2} = 1 + \frac{1}{2}$; il valore di $\frac{4}{3} = 1 + \frac{1}{3}$; il valore di $\frac{5}{4} = 1 + \frac{1}{4}$. Or tal essendo la ragione qual è il suo valore se $1 + \frac{1}{2} > 1 + \frac{1}{3} > 1 + \frac{4}{1}$ ec. come è manifesto sarà $\frac{3}{2} > \frac{4}{3} > \frac{5}{4}$ ec. Or rappresenti A C l' età d' un fanciullo di 3 anni, e B D l' età d' un fanciullo di due anni, s' aggiunga alla prima età un anno, cioè ad A C. s' aggiunga C F, e alla seconda età B D s' aggiunga un altro anno o D G. Onde s' averà la ragione di $\frac{3}{2}$; si vada aggiungendo successivamente alle due età un' anno, ed indi un' anno, e si averanno le ragioni di $\frac{4}{3}$ e di $\frac{5}{4}$. Egli è manifesto, che il fanciullo di tre anni è più vecchio di quello di due, ma nel crescere all' uno, e all' altro

3 1
A C F
B D G.

(*a*) Il segno $>$ è quello del maggiore. Il segno di $<$ del minore. Il segno $=$ è quello dell' eguale.

tro un' anno la ragione che ne risulta di $\frac{4}{3}$ è minore dell' altra ; molto minore è quella di $\frac{5}{4}$, e molto più minore quella di $\frac{6}{5}$ onde sebben il primo fanciullo si faccia sempre più vecchio dell' altro, contuttociò per l' accrescimento dell' egual quantità si fa più giovane relativamente, perchè dove nella prima ragione la differenza era $\frac{1}{2}$ nella seconda è $\frac{1}{3}$ minore di $\frac{1}{2}$, e quindi $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{5}$ sempre minore. Egli è vero dunque, che un fanciullo nel farsi più vecchio d' un altro si fa ancora più giovane.

Se non si compari l' età di due fanciulli , ma si consideri solo l' età di uno, che sempre rispetto a se stesso cresce di un' anno, egli è manifesto, che per questo eguale accrescimento , nel decrescer sempre le ragioni degli anni tra loro comparati , lo stesso fanciullo nel farsi più vecchio di se stesso, si fa ancora più giovane.

Si vede quindi , che nel farsi il più vecchio dal più giovane, si fa ciò dal diverso, e che non è diverso, ma si fa.

COROL. Lo era, lo esser stato , il si faceva , significano i modi del tempo passato; il si farà, il sarà , e sarà per farsi, i modi del futuro o dell' inanzi ; l' essere, il farsi, i modi del presente.

§. 28.

L' uno non è in tempo.

Se l' uno fosse in tempo participerebbe delle misure del tempo ; dunque or sarebbe più giovane, or più vecchio , ma questo non può essere, come s' è dimostrato (§. 25. Dunque ec.

IN ALTRO MODO.

Quel che è in tempo nel farsi più vecchio , si fa più giovane di se stesso, (§. 27.) ma l' uno non può farsi più vecchio, nè più giovane di se stesso , perchè non può farsi , nè una cosa , nè l' altra (§. 25.) Dunque non è in tempo.

Il più giovane che si fa dal più vecchio è diverso da lui , e non è ma si fa , ma l' uno non può ricever il diverso (§. 18.) Dunque non può farsi dal più vecchio il più giovane ; dunque non è in tempo.

Il più giovane non si fa dal più vecchio , nè in più lungo tempo, nè in più breve di se stesso, ma sempre nell' egual tempo con se stesso , o sia, o sia stato , o sia per dover essere ; (§. 27.) ma l' uno non è suscettibile dell' eguale (§. 23.) Dunque nè meno dell' egual tempo; dunque non avendo le passioni del tempo non è in tempo.

§. 29.

§. 29.

L'uno non partecipa, nè del presente, nè del futuro nè del passato.

L'uno non essendo in tempo non può partecipare del tempo, ma le passioni del tempo sono, il presente, il passato, il futuro. (§. 27.) Dunque non le partecipa.

Corol. Se l'uno non è partecipe di niun tempo, non fu mai, nè si faceva, nè era, nè ora è fatto, nè si fa, nè sarà.

§. 30.

Ogni ente, o ciò che è partecipe di essenza, è, secondo Platone, o nel tempo presente, o sarà nel futuro, o fu nel passato. Nel Timeo egli dice, che Dio per far il tempo fluente nel numero, fece un' immagine dell' eternità. Dunque l' eternità fissa in se stessa non contiene, che il presente, e ciò pur dicono i Teologi nel diffinirla con Boezio, una possessione tutta insieme di una vita interminabile. Negando dunque Parmenide, che il presente competa all' uno, gli nega l'eternità, onde è egli evidente, che non parla di Dio, ma solo d'un ente di ragione, dal quale per l' astrazion della mente esclude tutto ciò che involve relazione a qualche cosa, ed anche a lui stesso. Dall' altra parte, quì Parmenide non esclude dall'uno, se non ciò che appartiene per lo più alle cose corporee e visibili, il tutto, le parti, il luogo, l'eguale, il maggiore, il minore, la generazione, la traslazione, le differenze del tempo; e ciò che dice dello stesso, e del diverso, del simile, e del dissimile, che pur convengono alle cose incorporee, lo ricava da ciò che ha negato ne' quanti.

§. 31.

L' uno non è, o non ha essenza.

L'uno non partecipa del presente, del passato, del futuro (§. 29.) ma ciò che ha essenza partecipa dell'uno, o dell'altro (§. 30.) Dunque l'uno non ha essenza.

Annot. Dall'uno considerato precisamente come uno, cioè a dire opposto a molti, si debbe escludere, oltre l'essenza attuale, ancor la possibile, perchè la possibilità come fonte, e principio della

la realità porta seco qualche relazione a ciò che esiste, e dall' uno ogni relazione deve escludersi; molto più le relazioni dell' uno all'ente, di ragione che chiamasi intellettuale qual è il Logico, il metafisico, il matematico, e l'altre relazioni ancora, che aver potesse all'ente immaginario ancor chimerico.

§. 32.

Prima si concepisce la non ripugnanza dei predicati delle cose, ed è l'essenza, e questa non si dice d'altre cose, o d'altre essenze, ma bensì o gli attributi, i modi, e le relazioni si dicono d'esa; tal è la definizione logica, che Aristotele diede della sostanza, chiamandola ciò che non si predica d'altra cosa, ma che tutte le cose si predicano d'esa. In questo senso l'essenza nel suo concetto astratto, non differisce dalla sostanza, che in quanto questa si riferisce a se stessa, ed agli altri de' quali è sostegno, per il che si dice, che ella non ha contrario, e non è capace di più, e di meno. Se l'uno non può predicarsi dell'uno, o di se stesso, per non radoppiarlo e farne due o molti, egli è manifesto, che non è sostanza, tanto più se si considera col Wolfio, che nella nozione della sostanza, v'è qualche cosa d'immaginario, perchè ella si rappresenta alla fantasia, come un vaso od altra cosa, che in sè riceve gli accidenti.

§. 33.

L'uno non è sostanza.

L'uno non ha essenza. (§. 31.) Dunque non ha sostanza (§. 32.)

§. 34.

La ragione è propriamente quell' atto della mente, che da una cosa n'inferisce un' altra, od è ancora se si vuole la connessione delle verità universali; la scienza è la cognizione certa, ed evidente delle cose, ed è tutta opera della ragione che deduce una cosa da un' altra. Nell' attribuire una cosa ad un altra, se si ha qualche timore, che ad essa si possa attribuire l'opposto, si ha della cosa opinione. Col senso poi non si percepiscono, che le cose singolari, o determinate in ogni parte, e quindi composte di molti. Da queste definizioni è manifesto, che negli oggetti della ragione, della scienza, dell'opinione, del

senso s' includono molti, ed in oltre che ogni cosa, che o si sente, o su cui si ragiona scientificamente, od opinabilmente, ha un'essenza attuale o possibile, falsa o vera.

§. 35.

Dell' uno non si ha ragione, scienza, opinione, senso.

Queste cose includono molti, e dipendono dall' ipotesi d'un' essenza (§. 34.) ma l' uno non ha essenza (§. 31.) e non include molti (§. 2.) Dunque ec.

§. 36.

Non si dà nome se non alle cose, della cui essenza, o per ragione, o per opinione, o per scienza, o per senso si ha un' idea o chiara, od oscura, o distinta, o confusa, o mista di queste differenze.

§. 37.

L'uno non ha nome.

L'uno non ha essenza (§. 31.) Dunque l'uno non ha nome.

§. 38.

Ragruppando in poco ciò che fin ora si è detto, si può formare tal sillogismo. Dal concetto astrattissimo dell' uno si devono escluder i molti di qualunque genere essi sieno; ma ciò che appartiene alla quantità, alla qualità, alla relazione ec. vi s'includono i molti; dunque devono questi escludersi dal concetto astrattissimo dell'uno.

Se si dicesse, che così concludendo si confonde l'uno col nulla, manifesto è l'inganno, poichè la definizione del nulla è, che egli non abbia nozione alcuna o positiva, o negativa, ciò che esclude dal nulla ogni realtà. Quando io dico all'incontro, l'uno non è molti, non tolgo a lui ogni realtà, benchè esplicitamente io non vi rifletta. Io sto più immobilmente che posso affisso su l'uno, in quanto s'oppone a molti, e in questa considerazione prescindo più che posso dal considerar l'uno, o per rapporto all'ente, o per rapporto al mio pensiero; noi possiamo, come accennai, più sentire, che esprimere queste precisioni mentali, e momentanee, ma non lasciamo di sentirle, e le sentia-

mo

mo se possiamo esprimerle in qualche modo, e farle intendere agli altri; nè per altro la scola Eleatica, ed indi Platone le propose, che per addestrar la mente ad investigar l'idee delle cose. Era necessario scegliere per esempio quell'idea, in cui la precisione arriva all'ultimo grado, ove possa mai giungere la mente umana. Non si conosce mai bene la natura, ed i precetti dell' arte, che l'imita, se non nel massimo.

Io dimando al Lettore, che legge attualmente il Parmenide di Platone, e lo confronta col mio comentario, se altro faccio in esso, che sviluppare il senso ovvio del testo. Abbia pur Proclo, e gli altri Platonici, e Gentili, e Cristiani considerato questo Dialogo, non come ontologico, ma come Teologico, io rispettando, e la dottrina, e l'autorità loro, dirò che la mia spiegazione ontologica non impedisce, che degli intelletti più sublimi del mio, teologicamente non l'inalzino a cose maggiori, come fece il Cardinal Bessarione, applicando a questo Dialogo la dottrina del preteso S. Dionigi Areopagita. Si può rileggere avendo presente tutta l'intiera sessione, quanto ivi dissi appoggiandomi alla dottrina di S. Tommaso. Dio è un ente singolarissimo, e nell' applicarvi quel che conviene all' ente di ragione, bisogna star attenti che non si confonda l'uno con l'altro; la metafisica degli antichi è la stessa che la metafisica dei moderni; ma nel riferir la prima alle cose, queste includevano Dio, che gli antichi non separavano dalla materia, che per precisione di mente, là dove la seconda considerando le cose non ha a Dio, che un' analogia molto lontana, perchè si distingue esenzialmente, e realmente dalle stesse.

SEZIONE TERZA.

Se l'uno è, quali cose adivengono intorno ad esso.

§. I.

NOn si ricerca se faccia mestieri, che succeda un cert'uno, ma se vi sia l'uno; o pure sostituendo la nozione immaginaria se l'uno partecipi l'essenza.

Dall'ipotesi così proposta ne siegue, che l'uno non è la propria essenza, o che l'essenza, e l'uno non sono gli stessi concetti; chi dice essenza, dice precisamente la non ripugnanza dei predicati, e chi dice uno, dice non molti.

Nel trattar questa suppposizione, Platone comincia a frami-

schiare all' astrazioni le nozioni immaginarie più che di sopra. Questo fa sovente l'oscurità del testo, perchè per intenderlo ci sforziamo tosto a concepire ciò, che non è che un' imaginazione ed imaginazione tallora falsa, da cui si deduce una contraddizione, nè sempre però vera, ma apparente, il che raddoppia l' abbaglio, se non vi s'attende; manifesteranno gli esempj ciò che io dico, in tanto mi sia lecito di contrasegnare con due simboli diversi, A, e B, i due concetti dell'ente, e dell' uno. Nel farne il complesso A + B io rappresento un tutto che ha due parti, che io tra loro separo con la mente, per ragionarne più distintamente.

§. 2.

Se l'uno è, ogni parte di questo tutto (uno è) può dividersi in infinite particelle.

Si prenda la particella uno, e si concepisca come separata per un momento dall' altra particella ente, poichè per la supposizione l' uno è, egli è manifesto, che consta di due particelle, *uno ed ente*. Di questo nuovo complesso si prenda la particella uno, e questa per la stessa ragione si dividerà in due altre, ente ed uno, e così all' infinito. Or si prenda l' altra particella ente, e poichè ogni ente è uno, si dividerà questa particella in due altre, le quali di nuovo si divideranno, e così all' infinito; dunque ogni particella del tutto uno è, ovvero è l'uno, si divide in infinite particelle all' infinito. Così può sensibilmente rappresentarsi.

Ente uno
A + B
1 1
Ente uno uno ente
2a + 2b 2A + 2B
ente | uno uno | ente
3a 3b 3A 3B
ente | uno uno | ente
4a 4b 4A 4B

Come A + B rappresenta il primo complesso immaginario dell' uno, e dell' ente, così 2a + 2b rappresenta il secondo complesso immaginario dell' uno, e dell' ente dedotto dall' ente, o da A, e parimenti 2A + 2B significa il secondo complesso immaginario dell' uno, e dell' ente dedotto da B.

Annot. Quì Platone suppone darsi reciprocazione tra le due pro-

proposizioni l'uno è , è l'uno, nella prima delle quali *l' uno* è il soggetto, e *l' ente* è l'attributo, e nella seconda l'ente è il soggetto, e uno l'attributo. Perchè legitimamente sia la reciprocazione delle proposizioni, bisogna che il soggetto sia tanto ampio , quanto l'attributo, onde può reciprocarsi la proposizione. Il triangolo è una figura di tre lati; nell'altra ogni figura di tre lati è un triangolo, ma non già si reciproca la proposizione, ogni ternario è numero, perchè non ogni numero è ternario. Il non aver avvertita la legge della reciprocazione fece cader in molti parallogismi tallora i Geometri.

Corol. Poichè ogni ente è uno, l'uno si moltiplicherà come l'ente, onde potrà dirsi, che l'uno è infinito, o che l'uno è molti. Questa è la prima contraddizione di quest' ipotesi , ma è contraddizione immaginaria od apparente , perchè l'uno per sè non è molti, ma è molti per accidente, cioè perchè gli accade di moltiplicarsi, secondo gli enti che lo partecipano, onde non predicandosi dell'uno nel tempo stesso, e secondo lo stesso, gli opposti, non ha in sè vera contraddizione.

§. 3.

Platone s'inoltra con le nozioni immaginarie . Considerando l' uno, in quanto partecipe di essenza , lo prende secondo se stesso con l'intelligenza , spartato da quello di cui diciamo che sia partecipe, cioè dell'essenza. Ciò vuol dire, che dell'ente, e dell'uno Platone si fa quei due idoli caratterizzati per A, e per B.

Annot. Nel dirsi che si prende l' uno coll' intelligenza spartato dall'ente , s'allude manifestamente all'astrazioni della mente.

§. 4.

L'essenza o l'ente, e l'uno sono diversi.

Altro è l'essenza, ed altro l'uno (§. 32. Sez. 2.) Dunque uno in quanto uno è dall' essenza diverso, e l' essenza in quanto essenza è diversa dall'uno ; dunque l'uno, e l'essenza sono diversi : Così può illustrarsi tale ragionamento.

L'ente o l'essenza in quanto essenza include la non ripugnanza dei predicati costitutivi ; l'uno in quanto uno include l'opposizione ai molti, ma questi due concetti tra loro non convengono ; dunque sono diversi.

§. 5.

L' essenza, l'uno, e il diverso fanno tre concetti o tre cose tra loro diverse. S'è già dimostrato, che l'uno, e l' ente non terminando lo stesso concetto sono diversi tra loro, ma il diverso non includendo nel suo concetto, che la non convenienza, fa un concetto diverso, ed in conseguenza una cosa diversa dall' altre due; dunque l'essenza, l'uno, il diverso fanno tre cose diverse.

§. 6.

Si rappresenti l'uno per A, l'ente per B, e il diverso per C; ne risultano quindi.

Le combinazioni di A, B, C		In ogni combinazione v' è	Tre poi essendo le combinazioni v'è ancora	
	A B	uno in due	tre volte uno	in ogni combinazione
	A C	uno in due	tre volte due	
	B C	uno in due	tre volte tre	

Abbiamo dunque dedotto da A, B, C, o dall' ente, dall' uno e dal diverso il 2 primo pari, il tre primo dispari, due volte 3 parimenti impari, 3 volte 3 imparimenti impari. Si può ancora dedurre due volte due parimenti pari, e queste sono tutte le specie dei numeri.

Combinandosi il 2, il 3 due volte, tre volte, e fin quattro volte, ma non altre, si compongono tutti i numeri fino al dieci.

$$
\begin{array}{l}
1 \\
1 + 2 = 3 \\
2 + 2 = 4 \\
2 + 3 = 5 \\
2 + 2 + 2 = 6 = 3 + 3 \\
2 + 2 + 3 = 7 \\
2 + 2 + 2 + 2 = 3 + 3 + 2 \\
3 + 3 + 3 = 2 + 2 + 2 + 2 + 1 = 9 \\
1 + 2 + 2 + 2 + 3 = 1 + 2 + 3 + 4 = 10
\end{array}
$$

Il 10 è fatto dall' 1, e dal 0, e significa, che il primo articolo dei numeri termina alla prima decina; se successivamente alla decina si aggiunge l' 1, il 2, il 3 ec. si arriva alla seconda decina, e collo stesso metodo alla terza, alla quarta ec. fino al 100, che è la decima decina da cui si va fino a 1000, o 10 volte 100 ec.

1 Pit-

I Pittagorici chiamavano l' uno il finito, come quello che limitava l'infinito o l'indefinito ad una tal ſpecie o forma: dottrina, dice nel Filebo Platone, la quale diſcende dagli Dei; queſta è, che tutte le coſe tengono in loro ſteſſe il termine, o l'infinito innato, o piuttoſto l' indefinito. Lo rappreſentavano nella materia i Pittagorici, e lo ſimboleggiavano nel 2, o nel binario, poichè ogni coſa ſteſa è diviſibile in due, e ognuna delle parti in altre due, e così all' infinito. Quando a queſto infinito s'aggiungea l'uno, che vuol dir la forza o la forma, ſe ne faceva il compoſto che era l'altro principio, di cui parla Platone; queſto compoſto determinato a una ſpecie dalla forma componeva un tutto, in cui v'era principio, mezzo, e fine. Lo diſſegnavano i Pittagorici per il 3, e lo chiamavano numero perfetto, medio, e proporzione; oſſervò S. Agoſtino, che numerando ſino al 3, e rapportando prima il 2 all' 1, ed indi al tre nel comporſi la proporzione continua, aritmetica ſi forma per la replicazione del 2 il 4, numero che immediatamente ſuccede al 3, ciò che non ſi ha negli altri numeri, perchè cominciando la proporzione aritmetica dal 2 chi replica il 3 non fa il numero che immediatamente lo ſegue od il 5, ma il *6*; nel continuare la proporzione con queſto metodo i numeri riſultanti ſempre più ſe n'allontanano. S. Agoſtino perciò oſſerva co' Pittagorici, che la perfezione dei numeri è ne' quattro primi, in cui gli eſtremi ſono intimamente uniti ai mezzi, e i mezzi agli eſtremi. Quindi le più perfette conſonanze muſicali, ſono fatte dei primi quattro numeri $\frac{2}{1} \cdot \frac{3}{2} \cdot \frac{4}{3}$

§. 7.

Se l'uno è, egli è ogni numero.

Nella combinazione dell'uno, dell'ente, e del diverſo ſi deducono tutti i numeri (§. *6.*) Dunque nell' uno, in quanto è, vi ſono tutti i numeri.

Corol. Il numero eſſendo molti nell' uno, in quanto *l'uno è*, egli contiene moltitudine, e perchè i numeri ſono infiniti nell' uno che è, vi ſarà una moltitudine infinita.

Corol. 2. Il numero in moltitudine infinita, eſſendo incluſo nell' uno che è, ſarà egli partecipe d' eſſenza. Si prenda la ſerie naturale de' numeri 1, 2, 3, 4, 5, *6*, 7 ec. ſino al ∞ unità eterogenea alla prima, e da cui ſi comincia l' altra ſerie 2∞, 3∞, 4∞, ſino $2\infty = \infty^2$ altra unità eterogenea, da cui comin-

cominciasi un' altra serie $2\infty^2$, $3\infty^3$ ec. sino a ∞^3, e così all' infinito.

Se di queste tre serie se ne fa una sola si ha

$$1.2.3.4.5 \text{ ec. } \infty^1 \ldots \infty^2 \ldots \infty^3 \ldots \infty^4 . \text{ sino ad } \infty^\infty$$

in cui si potrebbe cominciar di nuovo la numerazione.

Cominciando da uno, si può con le frazioni continuar la serie decrescente con lo stesso ordine che l'altra, onde

$$1 \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{3} \cdot \cdot \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{5} \text{ ec. } \ldots \frac{1}{\infty} \cdot \cdot \frac{1}{\infty^2} \cdot \cdot \frac{1}{\infty^3}, \text{ ec. sino } \frac{1}{\infty^\infty}$$

Combinando la serie dei finiti intieri, rotti, e degli infiniti matematici, e immaginarj, si ha tutta la serie.

$$\frac{1}{\infty^\infty} \text{ ec. } \frac{1}{\infty^4}, \frac{1}{\infty^3}, \frac{1}{\infty^2} \frac{1}{\infty} \cdot \frac{1}{5} \cdot \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{3} \cdot \frac{1}{2} \text{ ec. } 1.2.3.4 \text{ ec. } \infty^1 \infty^2 \infty^3 \text{ ec. } \infty^\infty$$

In queste espressioni non v'è errore, purchè non s' attenda, che alla proporzione delle quantità, nè si realizzino i simboli. Ma non bisogna credere, che la numerazione sia terminata, potendosi concepire, e tra gli intieri, e tra rotti, e tra gli infiniti dei mezzi proporzionali, i quali sono, come ben prova il Barovio, veri numeri (se ben noi non possiamo esprimerli) perchè simboli di vere quantità, come i numeri, o intieri, o rotti, e gli infinitamente grandi, e gli infinitamente piccioli. Platone, al dir d' Aristotele, pose i due infiniti (*a*) *magnum & parvum*, e questi, come ben ancora lo riconobbe il P. Grandi, sono gli infinitamente grandi, e gli infinitamente piccioli dei moderni Geometri; infiniti replico immaginarj, de' quali con tanta chiarezza trattò il Wolfio nell' Ontologia, sgombrando tutte le difficoltà che v' opposero coloro, che non ben intesero queste due specie d' infiniti Platonici, caratterizzati da profondi Geometri con tanto utile della Geometria, della Mecanica, ed altre parti delle Matematiche. Questi due infiniti di Platone non sono diversi dai grandissimi, e menomissimi, di cui quì parla.

§. 8.

In quanti luoghi è l'ente, in tanti è l'uno. Se l' uno è egli accompagna sempre l'ente, ma non v'è ente, che non sia in qualche luogo (§. 12. Sez. 2.) Dunque in quanti luoghi è l'ente, in tanti è l'uno.

§. 9.

(*a*) Plato vero duo infinita magnum & parvum. Arist. 3. Phis. c. 4.

§. 9.

Se l' uno è, non solo egli è l'uno, ma un certo uno.

Ogni ente singolare partecipa dell' ente, dunque dell' uno; dunque come ogni ente singolare è un certo ente, ogni ente singolare è un certo uno.

Corol. Si compartisce dunque l'uno, non solo con le cose in genere, ma con le cose singolari, onde v'è l'uno, e il tal uno, e a questo compete, come all'altro, esser molti, perchè vi sono molti enti singolari, e compete loro il luogo degli enti singolari.

§. 10.

Se l'uno è, egli è un uno che è uno, e cert'uno, e molti, e parti, e finito, e in moltitudine infinito.

Egli è uno, e cert'uno, se accompagnando gli enti è in ogni ente, ed in ogni tal ente; egli è tutto se ogni ente, in quanto è, egli è un tutto; egli è parte, se ogni parte dell'ente è una; egli è finito, se ogni tutto ha i suoi limiti; e infinito se contiene in sè tutti i numeri.

Annot. Queste contraddizioni non sono che apparenti.

§. 11.

Se l'uno è, egli ha principio, mezzo, e fine.

L'uno è finito, e tutto, e parte (§. 10. Sez. 3.) Dunque ha in sè limiti, perchè ogni una di queste cose ne ha; dunque ha principio, mezzo, e fine.

Corol. Dunque l' uno è partecipe di figura retta o rotonda, o d'amendue mista.

Annot. Come l'uno, di cui quì parla Parmenide, può esser Dio, o qualche idea divina, se egli è circonscritto da tutti i luoghi degli enti, se s'individua cogli enti singolari, se è tutto, parte, finito, figurato ec.

§. 12.

Se l'uno è, egli è in se stesso, e in altrui.

Ciò che è tutto, comprende tutte le sue parti; ma l'uno comprende tutte le sue parti, dunque l' uno è un tutto; ma il tutto contien se stesso, e l' uno è un tutto. Dunque l'uno contiene se stesso.

Annot. La proposizione è identica, e vuol dire: un tutto è un tutto; o il tutto è nel tutto; non si faccia più attenzione al tutto, ma all' uno, e si concluderà, che l'uno è nell' uno. Si combini poi l'uno, e il tutto, e si concluderà, che come il tutto è in se stesso, così l'uno è in se stesso.

Quel che è in se stesso, egli è in ogni sua parte, ed in tutte le parti, ma il tutto non può esser in niuna parte, perchè il più si conterebbe nel manco, nè meno il tutto può esser in tutte le parti, perchè se in tutte, sarebbe ancora tutto in ciascuna, dunque il tutto non è in se stesso, ma l'uno è il tutto; dunque non è in se stesso.

Ogni cosa è in qualche luogo, perchè ciò che non è in qualche luogo è nulla (§. 12. Sez. 2.) e quel che è in qualche luogo è in se stesso, o in altrui, perchè non si dà mezzo; ma s' è dimostrato, che se è l'uno egli non è in se stesso, dunque è in altrui; ma di sopra s'era pur dimostrato, che egli era in se stesso; dunque è in se stesso, ed in altrui.

Annot. Non v' è quì che contraddizione apparente, perchè quando si dimostra, che l'uno è in se stesso, si considera che l'uno è un tutto le cui parti son tutte insieme, quando all' incontro si considera, che l'uno è in altrui, non si concepisce il tutto con le parti prese insieme, ma come quello che non è in niuna delle sue parti.

§. 13.

Se l' uno è, egli sta, e si muove.

Quel che sta è sempre in se stesso, perchè da lui non mai si diparte; ma l'uno essendo nell' uno, non si diparte mai da se stesso; dunque è sempre nello stesso; dunque sta.

Quel che è sempre in altri non è mai nello stesso, e non essendo nello stesso mai non sta, e non stando si move, ma l' uno non è in se stesso, ma sempre in altrui; dunque sempre si move.

Annot. Non è pur questa, che contraddizione apparente.

§. 14.

§. 14.

Una cosa comparata all'altra, o è la stessa, o diversa, o è parte di quella cosa considerata come tutto, od è tutto, considerata la cosa come parte. Così dice Platone, e par considerar lo stesso, e il diverso relativamente alle qualità solamente, e la parte, e il tutto relativamente alla quantità. Se dunque si dimostrasse, che una cosa relativamente a un' altra non fosse, nè tutto, nè parte, nè la stessa, ne seguirebbe per il metodo d'esclusione, che ella fosse diversa.

§. 15.

Se l'uno è, egli è a se stesso lo stesso, ed a se stesso diverso.
Se egli è in se stesso, e sta sempre, egli è a se stesso lo stesso, se egli è in altrui, e sempre si move, è da se stesso diverso.

L'uno non è parte di se stesso, nè tutto rispetto a se stesso, nè l'uno è diverso dall'uno; or s'è supposto, che una cosa comparata ad un'altra, se d'essa non è tutto, nè parte, nè diversa sarà la stessa; dunque l'uno sarà lo stesso con seco; ma se l'uno è in altrui non è sempre lo stesso a se stesso; dunque per l'esclusione Platonica sarà egli da se stesso diverso.

§. 16.

Per espor l'argomento seguente in tutta la sua forza, conviene partitamente illustrare i principj da cui dipende. Si suppone 1. Che l'uno è da sè diverso, come da ente nell'ipotesi, che egli sia. 2. Che il diverso e lo stesso, essendo contrarj, uno non può mai esser nell'altro. Così lo spiego. Molti enti potendo esistere, od esistendo nel tempo stesso, lo stesso sarebbe nel diverso, ciò che è impossibile, non potendo i contrarj, cioè A, e non A star insieme. Ben si vede che quì parla Platone del diverso, e dello stesso assoluto, e non relativo, quale abbiamo spiegato nel §. 17. Sez. 2. perchè nulla vieta, che due cose non possino esser diverse nell'essenza, nelle quantità, nelle azioni ec. ed intanto esistere nel tempo stesso misura estrinseca delle cose. Non è così considerando il diverso assoluto, o l'idea del diverso, e considerando lo stesso assoluto o l'idea dello stesso; l'uno non può mai star nell'altro, e in conseguenza la stessa cosa non può mai partecipare nello stesso tempo di queste due idee contrarie. Allude quì tacitamente Parmeni-

menide a ciò che ha già dimostrato, parlando della participazione dell'idee. L'argomento ha tanto maggior forza, quando si considerano gli enti separati dall'uno, poichè se fossero diversi, per ragion del diverso participerebbono dell'idea del diverso, che è sempre una, dal che deduce Parmenide, che non potendo esser diversi per la participazione dell'uno nell'ipotesi di Socrate, non sono diversi tra loro. 3. Suppone che le cose che non son uno, non sieno partecipi dell'uno, perchè non sarebbono uno, ma uno in certo modo. Quì pur Parmenide parla dell'idea dell'uno, che participandosi dalle cose non è più uno, ma uno con certe circostanze, od in certo modo, ma se non son uno non saranno eziandio numero, perchè ogni numero è uno. 4. Le cose che uno non sono, nè assolutamente uno, non possono esser parti dell'uno, poichè l'uno non può esser parte delle cose che non son uno, nè può esser tutto, quasi comparato a particella. Parmenide allude tacitamente a ciò che disse di sopra, che idea non può esser participata, nè secondo la parte, nè secondo il tutto, dal che deduce, che le cose che non son uno nè sono particelle dell'uno, nè sono all'uno quasi a particella. Ciò supposto così argomenta Parmenide col metodo d'esclusione.

§. 17.

Se l'uno è, egli è diverso, e lo stesso con altre cose; all'uno convien il diverso, assolutamente in quanto diverso, e non all'altre cose, cui non conviene, che relativamente (§. 18.) Dunque l'uno è diverso dall'altre cose; le altre cose non sono diverse dall'uno, nè sono parti, nè tutto rispetto all'uno; dunque sono le stesse con l'uno.

§. 18.

Chi proferisce lo stesso nome una, e più volte senza riferirlo a più cose, come si riferisce nei nomi equivoci, ed analoghi, esprime sempre lo stesso concetto; dunque nel proferire la voce, diverso, applicandola all'uno, considerato relativamente agli altri, e un'altra volta agli altri considerati relativamente all'uno, nell'adoprar lo stesso nome s'esprime lo stesso concetto. Quindi dice Parmenide: *quando diciamo esser gli altri diversi dall'uno, e l'uno esser dagli altri diverso, non mai introduciamo il diverso a significar altra cosa, che la natura di cui è proprio nome.*

§. 19.

§. 19.

S'è gia osservato, che simile è quel che patisce lo stesso; dissimile quel che patisce il diverso (§. 20. Sez. 2.)

Se l'uno è, egli è simile, e dissimile a se stesso, ed agli altri. L'uno è diverso dagli altri (§. 17. Sez. 3.) Dunque l'altre cose sono diverse dall'uno, ma non sono diverse nè più nè meno dall'uno, che l'uno dall'altre cose (§. 18. Sez. 3.) e se nè più, nè meno, rimane che egualmente sia uno. In quanto adiviene all'uno l'esser diverso dagli altri, e gli altri dall'uno, egli patisce lo stesso per rapporto agli altri, e gli altri per rapporto a lui; ma ciò che patisce lo stesso è simile, dunque l'uno è simile agli altri, e gli altri per la stessa ragione son simili a lui.

Il diverso è contrario allo stesso; ma si dimostrò, che l'uno agli altri è lo stesso, e diverso, (§. 17. Sez. 3.) ed è contraria passione esser lo stesso agli altri, ed esser diverso dagli altri, ma in quanto diverso parve simigliante; dunque in quanto lo stesso sia dissimigliante, secondo la passione contraria.

Annot. E' da notarsi, che l'uno è simile agli altri, in quanto diverso, e dissimile in quanto lo stesso.

§. 20.

Due cose che si toccano sono presenti l'una all'altra, nè tra esse vi si frammette un terzo, perchè in questo caso non più toccherebbono se stesse, ma il terzo frapposto. Ove due cose si toccano, due sono le cose, ed uno il contatto, ove tre si tocchino, tre sono le cose, e due i contatti; in somma crescendo i termini crescono a proporzione i contatti, secondo il numero dei termini meno uno.

Si tocchino tra loro due punti matematici, poichè nulla fra loro s'interpone, un punto per ragion del contatto coinciderà con l'altro; si facciano toccare da un terzo punto, questo pure coinciderà, e quindi infiniti punti matematici non fanno che un punto, onde ne siegue, che la linea non è composta di punti, o che i punti sovraposti gli uni agli altri non fanno grandezze. Ciò nasce, perchè tutti i punti sono omogenei senza parti, ma se vi fossero degli enti tra loro eterogenei, benchè non estesi, o senza parti, nulladimeno posti gli uni appresso gli altri, benchè non componessero grandezza, tuttavia sarebbono più, come ben osservò Aristotele. Ciò diede occasione al Leibnizio di compor l'estensione di enti semplici, ma ete-

eterogenei, o diverſi di ſpecie, che eſiſtendo ſcambievolmente gli uni fuori degli altri coeſiſtano in uno; quindi per la nozione dell'eſtenſione, convien conſiderare, e più enti che eſiſtano fuori di sè, e che tra loro s'uniſcano, e formino uno. Non fanno però un eſteſo; perchè ſe ben inſieme eſiſtano, non ſono tuttavia tra loro uniti, come allora che liquefatti più metalli ſi confondono in una maſſa.

Le parti poi indeterminate dell'eſteſo, conſiderate in aſtratto, cioè ſenza far attenzione alla loro ſpecie, non diferiſcono tra loro, che nel numero. Non sarà inutile queſta oſſervazione nel progreſſo. Intanto ſi oſſervi, che l'uno eſcludendo nel ſuo concetto i più, o i molti, per quanto l'uno ſi moltiplichi per ſe ſteſſo è ſempre uno, onde egli è il ſuo quadrato, il ſuo cubo, ed ogni altra potenza, foſſe anche ella di dimenſioni infinite, e non ſolo aveſſe un eſponente, ma molti, come le quantità che ſi dicono eſponenziali.

§. 21.

Se l'uno è, egli tocca ſe ſteſſo, e l'altre coſe.

L'uno è in ſe ſteſſo, ed in altrui (§. 12. Sez. 3.) In quanto è in ſe ſteſſo vien impedito di toccar l'altre coſe, dunque tocca ſe ſteſſo; in quanto è in altrui, è nell'altre coſe; dunque le toccherà.

IN ALTRO MODO.

Una coſa nel toccar l'altra giace appreſſo quella che tocca, ed occupa la ſede vicina; ma ſe l'uno tocca ſe ſteſſo, giace appreſſo ſe ſteſſo, ed è quindi due coſe, il che non potendo eſſere, maniſeſto è che non può toccarſi.

Le coſe diverſe dall'uno, non potendo eſſer numero, perchè non partecipano l'uno, non poſſono mai con l'uno far due, ma nel contatto v'è ſempre almeno due (§. 19. Sez. 3.) Dunque l'uno non toccherà l'altre coſe.

ANNOT. La contraddizione pur è quì apparente, e ſi fa l'uno corporeo nel ſupporre, che ſi tocchi. Nozione immaginaria.

§. 22.

Parmenide ragionando *ad hominem* con Socrate ſuppone la partecipazione dell'idee, combattuta nella prima parte; conſidera quindi la grandezza, e la piccolezza, come due ſpecie ſeparate, e

tra

tra loro contrarie; ben a ciò s' avverta, perchè in questo consiste la destrezza del Filosofo, e la forza del suo ragionamento.

§. 23.

Se l'uno è, egli non è nè eguale, nè maggiore, nè minore degli altri enti.

Sia l'ente minore degli altri enti, egli dunque parteciperà dell' idea della piccolezza, la qual è contraria alla specie della grandezza. Si concepisca, che la piccolezza sia nell' uno, o sarà in tutto l'uno, o in alcuna parte di esso; se in tutto l' uno, o s' estenderà per l' intiero uno tutto al di dentro, che vuol dire lo compenetrerà con la sua sostanza, o l' abbraccierà con estremi limiti al di fuori, che vuol dire lo comprenderà; ma se la piccolezza s' estende al di dentro di tutto l' uno gli è eguale, e se lo comprende gli è maggiore, onde la piccolezza sarebbe nello stesso tempo grande, ed eguale contro l'idea di lei.

Se la piccolezza è una parte dell' uno, ne seguirà, che ella sia di nuovo in tutta la parte, o al di fuori, o al di dentro, e quindi che ella sia eguale, o maggiore per le cose dimostrate; dunque non potendo esser la piccolezza, nè in tutto l'uno, nè in parte dell' uno, non sarà nell' uno, onde l' uno non sarà piccolo, o minore degli altri enti.

Corol. In alcuno degli enti per la stessa ragione non potrà ritrovarsi la piccolezza, onde in questa ipotesi non v' è altra cosa piccola, che la piccolezza stessa, ma dove non v' è il piccolo, non v' è neppur il grande, perchè l' uno non è che per rispetto all' altro; dunque non vi saranno cose grandi, trattone la grandezza, e quindi l' uno, e l' altre cose saranno prive di grandezza, e di piccolezza.

§. 24.

Se l' uno è, le altre cose non sono di esso nè maggiori, nè minori, nè eguali.

Le altre cose assolutamente parlando sono prive di grandezza, e di piccolezza, dunque, rispetto all' uno, non sono nè piccole, nè grandi, e per la stessa ragione, l' uno non è nè maggiore, nè minore dell' altre cose, essendo privo di grandezza, e di piccolezza.

§. 25.

§. 25.

Se è l'uno egli farà eguale a fe ftefſo, ed all'altre cofe.

Non è maggiore, nè minore dell'altre cofe, ma fe l'uno non è, nè maggiore, nè minore dell' altre cofe, egli per la forza dell'efclufione farà eguale.

§. 26.

Se l'uno è, egli è eguale a fe fteffo, ed all'altre cofe.

Non avendo in sè, nè grandezza, nè piccolezza, nè eccederà fe fteffo, nè da fe fteffo farà ecceduto, dunque farà eguale a fe fteffo.

§. 27.

L'uno è maggiore, e minore di fe fteffo.

Egli è in fe fteffo, dunque fi comprende; dunque è maggiore di fe fteffo; effendo in fe fteffo, egli è da fe fteffo compreſo, dunque è minore; dunque è maggiore, e minore di fe fteffo.

§. 28,

Se l' uno è, le altre cofe fono maggiori, minori ed eguali all'uno.

Null'altro v'è, che l'uno, e l'altre cofe, non dandofi mezzo, (§. 12. Sez. 2.) Quel che è in una cofa è minore di effa (§. 10. Sezione 2.) e ciò che la contiene è maggiore; dunque, poi che ogni cofa è in un luogo, (§. 12. Sezione 2.) e che altro non v'è che l' uno, e l' altre cofe neceffariamente fono nell' uno, o l' uno nell' altre cofe; ma fe l' uno è nell' altre cofe, quefte fono maggiori dell' uno, perchè lo contengono; l'uno è minore, perchè è contenuto; dunque l'altre cofe fono maggiori, e minori dell'uno: ma s'è dimoftrato, che l' uno non effendo nè maggiore, nè minore dell' altre cofe, all'altre cofe farà eguale (§. 24. Sez. 3.) Dunque egli è eguale, maggiore, minore dell'altre cofe.

Corol. Egli dunque può effere di mifure eguali, maggiori, e minori, rifpetto a sè, ed all'altre cofe. Quindi

Ha più misure rispetto alle cose delle quali è maggiore, meno misure rispetto a quelle delle quali è minore, e pari misure rispetto a quelle delle quali egli è eguale.

§. 29.

Passa a dimostrare Parmenide, che se l'uno è, egli è partecipe del tempo, ed è, e si fa più giovane, e più vecchio di se stesso; e degli altri, ed in contrario, e che non è, nè si fa, nè più giovane, nè più vecchio di se stesso, e degli altri participanti il tempo.

Per intendere adequatamente queste proposizioni, in cui s'affollano varj principj, bisogna prima ripassare ciò che si disse nel §. 3. Sez. 3. §. 27. Sez. 2. ove si dimostrò. 1. Che chi partecipa dell'essenza, partecipa delle differenze del tempo. 2. Che ciò che si fa più vecchio di se stesso, e dell'altre cose, nel farsi più vecchio, si fa più giovane, e ciò per eguali parti di tempo aggiunte agli ineguali, il che abbiamo dimostrato coll'esempio delle ragioni di $\frac{3}{2}$ e di $\frac{4}{3}$ successivamente accresciute di 1. comparando perciò le ragioni di $\frac{3}{2}$, e di $\frac{4}{3}$ abbiam veduto, che i loro valori $1+\frac{1}{2}$, e $1+\frac{1}{3}$, $1+\frac{1}{4}$ divengono sempre minori.

Altre supposizioni egli fa ne' seguenti argomenti. 1. Il tempo è un flusso, da cui si fa progresso dal passato al presente, e dal presente al futuro, e dall'era all'è, e dall'è al sarà. 2. Che una cosa che si fa passa dal presente ove è, nel futuro ove sarà, e perciò nel farsi è di mezzo tra l'uno, e l'altro, onde propriamente ciò che è nell'instante, non si fa, ma è quello che è, o, come l'esprime Platone, una cosa che ha fatto acquisto del presente cessa di farsi, od è ciò che allora convien che si faccia. 3. Il presente è sempre unito all'uno, perchè è sempre unito all'ente, dal qual l'uno è inseparabile. 4. Il diverso, o l'idea del diverso è la stessa cosa secondo i principj di Socrate, e perciò è sempre uno, onde quello che non è uno, non può esser il diverso, o l'idea del diverso, onde le cose diverse dall'uno, o che partecipano il diverso, sono più che l'uno, o hanno in sè moltitudine, e in conseguenza numero o più. 5. Delle più sono prima le poche, che le molte, e delle poche prima il pochissimo. 6. La cosa che prima si fa è la prima, e le dipoi sono più giovani delle già fatte innanzi. 7. E' impossibile, che una cosa si faccia oltre la natura, onde in una cosa che ha principio, mezzo, e fine, prima si fa il principio; indi il mezzo, e poi il fine, che vuol dire, il fine si fa l'ultimo. 8. Quel che si fa ultimo è più giovane di quel che si fa

il primo. 9. Chi si fa con tutte le parti insieme d'un tutto, si fa nello stesso tempo insieme col tutto.

§. 30.

Se l'uno è, egli è, e si fa, e non è, nè si fa più vecchio, e più giovane di se stesso.

Se l' uno è participando l' essenza, participa del tempo (§. 3. Sez. 3.) ma quel che è in tempo, è in un flusso continuo, o passa dal passato al presente, o dal presente al futuro (§. 28. Sez. 3,) Dunque l'uno è continuamente in questo passaggio. In quanto passa dall'era all'è si fa più vecchio di sè; ma nel farsi più vecchio, si fa più giovane (§. 26. Sez. 2.) Dunque si fa più vecchio, e più giovane di se stesso.

Chi non oltrepassa il presente, nel far progresso dal passato, nell' avvenire non si fa, ma è ciò che è (§. 22. Sez. 4.) Dunque quando l'uno tocca primieramente il presente, non si fa allora vecchio, ma è vecchio oggimai. Nel toccar il presente, come ha prima di lui fatto acquisto, cessa di farsi, od è ancora ciò che avvien che si faccia (§. 28. Sez. 3.) Dunque l'uno, quando fatto vecchio conseguisce il presente, cessa di farsi, od è allora più vecchio di se stesso, di ciò che era toccando il passato; ma l' uno è di quello più vecchio, onde si faceva vecchio, e facevasi di se stesso, ed il più vecchio è più vecchio del giovane; dunque allora l' uno è più giovane di se stesso, quando fatto vecchio conseguisce il presente, ma il presente è sempre unito all'uno; dunque l'uno, ed è sempre, e si fa più vecchio, e più giovane di se stesso; ma facendosi tale, od essendo in tempo pari ritiene la stessa età, e chi ritiene la stessa età, non è più vecchio, nè più giovane; dunque l'uno essendo, e facendosi in tempo, non è più vecchio, nè più giovane di se stesso.

§. 31.

Se l'uno è, egli è più vecchio dell' altre cose, o l'altre cose più giovani di lui.

Nelle cose diverse, che hanno in sè moltitudine o numero, altre son fatte prima, altre dappoi; ma il primo che si fa è pochissimo, (§. 26. Sez. 3.) e nei numeri l' uno è pochissimo, dunque l'uno è fatto inanzi alle cose che hanno numero, o che sono

fono diverfe dall'uno, o fono gli altri ; ma il primo che fi fa è più vecchio , le cofe che dipoi fi fanno , fono più giovani ; dunque l'uno è più vecchio dell'altre cofe , e l'altre cofe più giovani.

§. 32.

Se l'uno è, egli è più giovane dell' altre cofe, e le altre cofe più vecchie dell'uno.

L'uno non può farfi oltre la natura fua (§. 26. Sez. 3.) Dunque avendo parti, o principio, o mezzo, o fine, fi fa fecondo la natura del principio, del mezzo, e del fine, ma il principio fi fa il primo, e il fine fi fa l'ultimo, ma l'ultimo fatto e più giovane dell'altre cofe, e l'altre cofe più vecchie dell' uno (§. 26. Sez. 3.); dunque l'uno è più giovane degli altri, e gli altri dell'uno.

§. 33.

Se l'uno è, egli non è più vecchio, nè più giovane dell' altre cofe.

Ogni parte dell'uno è una ; ogni parte del mezzo è una, ed uno è parimente il fine, od il tutto, onde fi farà l'uno, e colla prima cofa che fi fa, ed infieme colla feconda, colla terza ec. onde percorrendo fin all' eftremo fi farà un tutto, o l' uno non efclufo nella generazione dal mezzo, non dall' eftremo, non dal primo, non da altro ; ma fe l'uno fi fa infieme con tutte le parti d'un tutto ha la fteffa età con tutti gli altri ; dunque fe non è nato oltre la propria natura, non è fatto prima nè dopo l'altre cofe, ma infieme, e fecondo quefta ragione non è più vecchio, o più giovane degli altri, nè gli altri dell'uno.

§. 34.

Se l'uno è, egli fi fa più giovane, più vecchio di fe fteffo.

Se alcuna cofa foffe più vecchia d'altra, fi farebbe ancora più vecchia di fe fteffa. A fia più vecchio di B, nel crefcerfi gli anni ad A, egli fi fa più vecchio di fe fteffo, e di B; dun-

n 2 que

que l'uno nel farsi più vecchio dell' altre cose si fa ancora più vecchio di sè ; ma nel farsi più vecchio, si fa ancora più giovane per la stessa ragione, che crescendo tempi eguali, la ragione decresce (§. 27. Sez. 2.) Dunque l'uno si fa più giovane di se stesso, ma s'era dimostrato, che si faceva più vecchio (§. 30. Sezione 3.) Dunque si fa più giovane, e più vecchio di se stesso.

§. 35.

Se l'uno è, egli non può farsi, nè più vecchio, nè più giovane dell' altre cose.

Ciò che si fa più vecchio d' un altro, o più giovane, si fa più vecchio, e più giovane ancora riguardo a sè (§. 37. Sez. 3.) ma l' uno non si fa, ma è, e più giovane, e più vecchio riguardo a sè ; dunque non si fa, nè più giovane, nè più vecchio riguardo agli altri.

Se l'uno è più vecchio, che le altre cose, ha più lungo tempo dell'altre cose, ma crescendosi il tempo, egli sempre eccede meno, onde si fa più giovane rispetto alle cose, delle quali era innanzi più vecchio ; ma se egli si fa più giovane, quell' altre cose si faranno più vecchie; dunque le cose che erano innanzi, e più giovani dell' uno, si fanno dell' uno più vecchie, cioè si fanno più vecchie, rispetto a quello che era più vecchio ; ma le cose più vecchie non sono, ma si fanno sempre, perchè si fanno più vecchie, mentre l'uno si fa più giovane ; dunque le cose si fanno sempre più vecchie dell'uno. Le cose poi più vecchie, parimente si fanno più giovani dell' uno più giovane, perchè l'uno, e l'altre cose movendosi in contrario si fanno vicendevolmente contrarie, cioè le cose più giovani dell'uno, si fanno più vecchie dell'uno che è vecchio, ed all'incontro l'uno più vecchio, si fa più giovane delle cose più giovani; ma non è possibile che l' uno, e l' altre cose sieno fatte nè più giovani, nè più vecchie, perchè se tali fossero, non più si farebbono ; dunque le cose, e l'uno tra loro si fanno più vecchie, e più giovani: l'uno si fa più giovane delle cose, per quello che parve esser più vecchio, e prima fatto, l'altre cose poi si fanno più vecchie, per quello che sono state fatte dopo, e secondo la stessa ragione: l'altre cose ancora se ne stanno rispettivamente all' uno, come quelle che sono state più vecchie, e prima dell' uno. Dunque inquanto che nè l' uno, nè gli altri si fanno, distando

do sempre tra loro di un numero pari, non si farà nè l'uno più vecchio degli altri, nè gli altri dell' uno. Ma come decresce sempre la ragione dei tempi, o con minor particella sempre tra loro differiscono le cose prime dall'ultime, e l'ultime dalle prime, così è necessario che l' altre cose si facciano, e più vecchie, e più giovani dell'uno, e l'uno dell'altre cose.

Quinci aggruppando in uno tutte le proposizioni, abbiamo dimostrato, che l'uno è, e si fa più vecchio, e più giovane degli altri, e di nuovo non è più vecchio, nè più giovane di se stesso, e degli altri.

Corol. Perchè l' uno è partecipe del tempo, o si fa più vecchio, e più giovane, egli è partecipe del quando, del futuro, e del presente. Dunque era l'uno, ed è, e sarà, e si faceva, e si fa, e si farà, e sarà ancora alcuna cosa in lui, e di lui, ed è, ed era, e sarà.

Corol. 2. Perchè la scienza, l'opinione, il senso, la definizione, il nome, riguardando le cose che sono nelle differenze dei tempi, in quanto l'uno è capace di queste differenze, è ancora soggetto di scienza, d'opinione, di senso, può definirsi, e può nominarsi.

Annot. Quì Parmenide non dà scienza, e definizione, se non delle cose soggette al tempo, il che bisogna accordare con ciò che disse (§. *16*. Sez. 1.) La scienza che appresso noi è scienza delle verità, che sono a noi d' intorno.

§. *36*.

Ristringiamo adesso in poco, quanto Platone ha proposto nella proposizione condizionale, o sia nell'ipotesi se l'uno è. 1. Distinse colla mente i due concetti dell' uno, e dell'ente. 2. Ne compose un tutto intellettuale di due parti, o dei due concetti dell' uno, e dell'ente. 3. Tra loro paragonandoli ne dedusse il terzo concetto del diverso. 4. Concluse che nell' uno v' è una moltitudine infinita di numeri, che dividono l' uno a proporzione dell' ente. 5. Che l'uno è tutto, e parte, e finito, e infinito. *6*. Da ciò che è un tutto finito, considerò in esso il principio, il mezzo, il fine, e quindi la figura. 7. Da ciò che è un tutto, e che il tutto è nel tutto, concluse che l'uno è nell' uno, ed in se stesso. 8. Da ciò che l'uno è come parte nel tutto, concluse che è in altrui. *9*. Che sta, e riposa, se egli è in se stesso. 10. Che si move, se è in altrui. 11. Che è simile a sè in quanto l'uno, è lo stesso che l'uno. 12. Simile agli altri, perchè patisce d' essere come gli altri. 13. Che è dissimile in quanto cert'uno, e certo ente.

14.

14. Che è lo stesso, poichè esiste, ed esistono gli altri enti nello stesso tempo. 15. Che è diverso, in quanto non ha in sè ciò che hanno gli altri enti. 16. Quindi simile, e dissimile, perchè patisce le stesse cose. 17. Che è maggiore, minore, ed ineguale, e non maggiore, minore, nè eguale dell' altre cose. 18. Che è, e si fa più giovane, e più vecchio di se stesso, e dell' altre cose, e non è, e non si fa, nè più vecchio, nè più giovane dell' altre cose, e l' altre cose di lui. 19. Finalmente, che dell' uno in quanto è si ha scienza, senso, opinione, e può denominarsi, e definirsi.

Si potrebbe più compendiosamente ridur in poco l' argomento di Parmenide, considerando che reciproche sono queste due proposizioni: l' uno è, è l' uno, per il che si può predicar dell' ente ciò che si predica dell' uno, e dell' uno ciò che si predica dell' ente. Or per ragione dei diversi concetti formali, predicandosi dell' ente, il tutto, la parte, il finito, l' infinito, il principio, il mezzo, il fine, la figura, lo stesso, il diverso, la quiete, il moto, il simile, il dissimile, e il maggiore, l' eguale, il minore, il giovane, il vecchio ec. tutti questi predicati competeranno parimente all' uno. Ben si vede, che quì non si parla che dell' ente corporeo, e degli enti particolari, a cui or compete una cosa, ed or un' altra.

§. 37.

Ma perchè i predicati opposti, come il simile, il dissimile, il maggiore, e il minore non possono competere nel tempo stesso all' uno, ed all' ente senza contraddizione, Parmenide mostra, che questi attributi contrarj non gli competono nello stesso tempo, ma in diversi tempi; tal è la natura di ogni ente finito: gli attributi, i modi, le relazioni, delle quali è capace, non hanno luogo in lui, che successivamente a differenza dell' ente infinito, in cui tutte le perfezioni possibili, che attribuir gli si possono, stanno in lui tutte insieme, onde non male con due parole molto energiche, sebben barbare, si chiamò Dio dal Bulfingero, *omnitudo compossibilitatis*. Gli Scolastici lo chiamarono atto puro, cioè atto senza alcuna mistura di potenza, e quindi diametralmente opposto alla materia che è pura potenza, e talmente pura, che alcuni degli scolastici la spogliano dell' atto entitativo, e dell' esistenza.

§. 38.

§. 38.

Se l'uno è, egli prende diversi stati secondo la differenza dei tempi.

Nel tempo stesso non si può participare, e non participare dell' essenza, e delle cose che conseguono al non participarla, ed al participarla; or il farsi è rendersi partecipe dell' essenza; il rovinarsi è privarsi dell' essenza; dunque l'uno non può nel tempo stesso, e prender, e lasciar l'essenza. Dunque la prende, e la lascia in diversi tempi.

Quando si fa uno, egli perde l' esser molte cose; quando si fa molte cose cessa d' esser uno; nel farsi uno, e molte, si separa, e si congiunge, qualora si fa simile, e dissimile, si assimiglia, e dissimiglia; quando si fa maggiore, minore, ed eguale, cresce, decresce, e si pareggia; quallora movendosi si ferma, e quallora fermandosi si move. Or tutte queste cose, essendo tra loro contrarie, l' uno non può averle nel tempo stesso, dunque l'ha in tempi diversi.

§. 39.

Non si può passar dalla quiete al moto, e dal moto alla quiete, senza cangiamento di stato. Un corpo che cangia successivamente la relazione di distanza, che egli ha ad altri corpi vicini, ha uno stato diverso da quello d'un corpo, che conserva sempre a' corpi vicini la stessa distanza. Questo cangiamento d' uno stato all' altro si fa in tempo; ma considera Platone, che nel passaggio dal moto alla quiete, e dalla quiete al moto, v'è un non so che d'improvviso, e di momentaneo, che si concepisce nell' istante del passaggio, e non più appartiene al moto, che alla quiete; non al moto, perchè la cosa si concepirebbe ancora in riposo; non al riposo, perchè la cosa si concepisce ancora in moto. Conclude dunque Platone, che questa natura improvvisa è quasi sconvenevole tra il moto, e la quiete; che ella non è in verun tempo, e a questa da questa passando si muta nello stato ciò che si move, e nel moto ciò che si riposa.

§. 40.

§. 40.

Se l'uno è, nell'atto che cangia stato, non gli competono più i predicati dell'ente.

Nel passar l' uno dal moto alla quiete si muta momentaneamente, e all' improvviso, o mutandosi egli non è in alcun tempo; dunque non sta nè si move. Così quando passa dall' essere alla rovina, o dal non essere al farsi, non è, nè si fa, nè si distrugge. Parimente quando passa dall' uno in molti, e da molti in uno, non è, nè uno, nè molti, nè si congiunge, nè si scongiunge, e passando dal simile al dissimile, od al contrario, non è, nè assimigliato, nè dissimigliato, e passando dal piccolo al grande, ed all' eguale non cresce, nè decresce, nè si pareggia.

Annot. Da questa dottrina sebben metaforicamente da Platone espressa, imparò Aristotele ad introdurre tra i principj delle generazioni, la privazione mal a proposito schernita da coloro, che non ne intesero nè la forza, nè l'uso. Quando una cosa ha perdute tutte le disposizioni o determinazioni, che la rendevano tale, ella cessa d' essere la tal cosa, cioè resta priva di tutto ciò che la costituiva, e distingueva dall' altre cose, ma nell' atto stesso, in cui cessa d' essere quel che era, comincia ad essere ciò che non era, o passa dalla privazione alla forma contraria; questo stato di mezzo che è tra la forma, e la non forma, Platone chiama natura mirabile, e momentanea, ed è certo, che ella nel fissar i gradi della nostra cognizione ci mostra quelli della natura, che non opera mai per salti. Nel Timeo dice: *Dovendo esser l'effigie delle cose distinta da ogni verità di forma, non fia mai preparato quel medesimo grembo di tal formazione, se egli non sarà informe di tutte quelle specie, le quali è per ricever da qualche parte, perciò che se egli saravvi alcuna di quelle cose che in sè riceve simiglianza, quando riceverà una natura contraria di quella di cui è simile, ovvero un' altra, affatto malagevolmente la simiglianza, e l' effigie di quella esprimerà quando mostrerà la sua, però egli è convenevole, che di tutte le specie sia privo quello che ha in sè da ricevere tutti i generi. Siccome quelli che hanno da fare unguenti odoriferi, l' umida materia, la quale vogliono di certo odore condire, di tal guisa preparano, che ella non abbia alcun proprio odore. E coloro che vogliono in materie molli imprimere alcune figure, niuna figura affatto lasciano primieramente apparire in quella, ma quelle cercano in prima di render quanto possibil sia polite.*

Ciò si rende sensibile nelle quantità algebraiche positive, e negative, nelle quali non si passa dall' une all' altre senza passar per

il

il zero, che non è nè negativo, nè positivo, ed è il vero simbolo della privazione. Nella Geometria il punto matematico equivale al zero, che è il principio negativo dell'estensione, e dal quale si comincia la misura, come l'unità è il principio positivo, per cui si comincia la stessa misura. Il punto è comune alla linea, che cessa per esempio di essere alla sinistra, e comincia ad essere alla destra, o che termina d'esser in alto, e comincia ad esser a basso; così egli non è destro, nè sinistro, nè alto, nè basso. Tutte queste sono espressioni utilissime, e sebben noi ce le rappresentiamo per specie aliene, come il niente, o l'impossibile, tuttavia molto servono a reggere i nostri ragionamenti.

L'origine, e la natura del calcolo delle flussioni dipende dall'uso della natura momentanea, ed ammirabile di Platone. In questo calcolo non si cercano, secondo il Newtono, le quantità infinitamente piccole, che mai non possono determinarsi, ma la ragione delle quantità nascenti, od evanescenti, cioè di quelle, le cui flussioni, o velocità nel nascere, o nel svanire equivagliono al zero, il qual simboleggia il termine del riposo, e il principio del moto, o il termine del moto, ed il principio del riposo. Sieno nel presente momento le fluenti quantità y, x; nel momento seguente diverranno secondo l'espressione Newtoniana $y+oy$, ed $x+oy$, ove oy, od ox esprimono i momenti delle velocità. Sostituite queste espressioni in un'equazione proposta, per esempio in quella della parabola $yy.=ax$, questa si cangierà nell'equazione.

$$yy+2oy\dot{y}+oo\dot{y}\dot{y}=oax+oa\dot{x}$$

o cancellando gli eguali

$$2oy\dot{y}+oo\dot{y}\dot{y}=oa\dot{x}$$, e cancellando il comune o

$$2\ y\dot{y}+\ o\dot{y}\dot{y}=\ a\dot{x}$$

Sin che la quantità espressa per o resta finita, non può mai determinarsi la ragione delle quantità che fluivano, ma nella supposizione che ella s'annulli, come nel caso dell'ultima o della prima velocità delle grandezze, ove o s'eguaglia a zero, si ha

$$2y\dot{y}=a\dot{x}$$, e ponendo l'equazione in analogia

$$2y.a::\ \dot{x}.\dot{y}$$

ragione determinata, con cui le qualità cominciano, o terminano di fluire. Il Newtono spiega più a lungo queste cose nel suo trattato delle Curve, e lo spiega non meno con molta chiarezza il Ditton nell'instituzione delle flussioni; basta a me d'averlo quì accennato, per mostrare che agli antichi non mancavano quell'idee, che i moderni hanno poi sviluppato, caratterizzandole con tanta utilità delle scienze, e delle bell'arti.

§. 41.

Platone presuppone nel seguente argomento, che *la parte* non è parte *nè di molti*, *nè di tutti*, *ma di cert' una idea*, *e di cert' uno che chiamiamo tutto*, ed è un tutto fatto da tutte le parti, e in sè perfetto. Dalla parola idea lice argomentare, che quì non si tratta che dei concetti, con cui si concepiscono i molti, e il tutto, e le parti.

L'idea dei molti è l'idea dei più assolutamente presi, e comprende egualmente le parti, ed i tutti, dicendosi molte, o più parti, molti o più molti. L'idea del tutto è l'idea dell'uno più ristretto in un certo numero, o ristretto in certi limiti; l' idea della parte è l'idea d'uno incluso in questi più già ridotti. Non si può quindi rigorosamente parlando dire, che la parte sia parte di molti, perchè considerandoli secondo la loro propria idea, non fanno ancora il tutto a cui ha immediata relazione la parte.

Nel dir dunque Platone, che la parte non è parte di molti, allude ai modi, o ai più vagamente presi, e nel dir che la parte è parte del tutto, allude ai più ristretti; ne' più, come s'accennò, vi sono incluse indifferentemente le parti, e i tutti, onde se la parte fosse parte dei più, potrebbe esser parte di se stessa.

Aggiunge Platone, che ogni parte non è parte di qualunque uno, ma d' un cert' uno, cioè di un certo tutto. La parte del triangolo non è la parte del quadrato, nè un soldato, che è una parte d' un esercito, è parte di una processione di Frati.

Il tutto poi che è fatto di tutte le parti, o a cui non manca alcuna parte, è perfetto. Si osservi in oltre esser lo stesso, il dir molti, o più d' uno; che ogni cosa quindi o è uno, o più, cioè molti; che una parte dell' estensione tratta fuori di essa, o separata da essa, essendo stesa, contiene più, e se di nuovo si separa in due, una di queste parti essendo di nuovo stesa, ritiene i più. In altri termini ciò vuol dire, che non v'è parte dell' estensione, che non sia divisibile all'infinito, e come la prima divisione si fa per 2, ed indi per 2 i Pittagorici assegnavano il 2, come il simbolo dell'infinito.

Prima che una parte si separasse da una certa estensione, ella riteneva il nome di parte, ma quando è separata, e che di nuovo si divide, ella non è più parte, ma tutto. Questi nomi di tutto, e di parte sono sempre relativi; coloro perciò che definiscono l' estensione, ciò che ha parti fuori di

par-

parti, null'altro dicono se non che l'estensione è l'estensione, perchè non ha parti se non ciò che è esteso. Molto peggio fanno coloro, che suppongono, che l'estensione essendo composta di una infinità di parti stese, sia composta d'una infinità di sostanze tra loro tutte separate, perchè l'idea dell'estensione null'ha che di relativo, e suppone la cosa assoluta, o la sostanza, su cui la relazione si fonda.

Il corpo fisico, e mecanico non sono pura estensione, come il geometrico; perchè nel corpo fisico v'è la forza, o la forma, e nel mecanico il peso, origine delle proprietà, e dei loro fenomeni.

§. 42.

Se l'uno è, le parti in quanto parti sono parti dell'uno, o partecipano dell'uno.

Le parti non possono esser parti di se stesse, nè di molti (§. 40. Sezione 3.) dunque dell'uno, il che è dire, che partecipano dell'uno.

§. 43.

Se l'uno è, il tutto in quanto tutto partecipa dell'uno.

Il tutto cui nulla manca delle tre parti è uno; dunque partecipa dell'uno.

COROL. Il tutto dunque, e le parti partecipano dell'uno, e ciò significa un non so che di separato da gli altri, ma esistente per sè, sia egli qualunque cosa.

ANNOT. Non par egli, che Parmenide nel dir, che quest'uno sia separato dagli altri, e per sè esistente, alluda all'idee separate che ha combattute nella prima sessione? Se non vuol ciò dirsi, come contrario alla profonda Filosofia d'un sì grande Uomo, non ne siegue egli, che parlando quì con Socrate, parla bensì col suo linguaggio, ma nel tempo stesso intende di favellare secondo le astrazioni della mente.

§. 44.

Se l'uno è, le cose che partecipano dell' uno sono altra cosa che l'uno.

Niuna cosa può esser alcun uno fuor che lo stesso uno; dunque se le cose partecipano dell'uno, che vuol dire, non sono lo stesso uno, bisogna che sieno un'altra cosa.

Corol. Dunque le cose che partecipano dell' uno, sono diverse dall'uno.

§. 45.

Se l' uno è, le cose che partecipano dell'uno, sono in moltitudine infinite.

Se le cose che partecipano l'uno sono diverse dall' uno, non essendo uno nè più d' uno non saranno niente; ma non son l'uno, dunque più d' uno, dunque ogni parte d' uno, include in essa i più, e questi altri più, e così in infinito, dunque le cose che partecipano l' uno, sono infinite in moltitudine.

Corol. Poichè il più include per sua natura la moltitudine infinita, ogni parte che d' esso si tragga fuori con l' intelligenza se ben piccolissima rispetto all' altre, sarà in moltitudine infinita.

Annot. Platone dice da quelle (cioè dei molti) trar fuori con l' intelligenza alcuna cosa piccolissima. In qual altro modo può egli meglio indicar l' astrazione della mente? nel dir Platone, che considerando la diversa natura della specie secondo se stessa, quanto di lei vediamo, sia egli infinito, e in moltitudine, altro non significa con la diversa natura, se non che ogni parte dell' estensione include in sè più, e questi altri più, e infiniti in moltitudine.

§. 46.

Se l'uno è, la parte in quanto parte è diversa dell' uno, perchè l' uno è per sè indivisibile, e la parte per sè divisibile.

§. 47.

§. 47.

Se l'uno è, le parti sono più che l'uno.

Le parti diverse dell'uno, se non sono uno, o più d'uno, nulla saranno, ma ogni cosa è uno o più; dunque se le parti diverse dall' uno non son uno, saranno più che uno.

§. 48.

Se l'uno è, le parti che lo partecipano hanno termine tra loro, e rispetto al tutto, e il tutto rispetto alle parti.

Ogni parte è una, ogni tutto è uno; se l'uno e l'altro partecipa l'uno; ma quello che è fatto uno ha un termine. Dunque ec.
Corol. All' altre cose, che all' uno, avviene che partecipando dell'uno, e di loro stesse, si fanno in loro cert'altra cosa, il che dà loro il termine, ma la natura loro che include i più, è per essenza infinita in moltitudine; dunque le altre cose che l'uno, tutte secondo le particelle loro, sono infinite in numero, e partecipi di termini.

§. 49.

Se l'uno è, le cose che partecipano l'uno, sono simili, e dissimili, si movono, e si fermano, od hanno altre passioni contrarie.

Le altre cose che l'uno, sono tutte infinite, o indefinite, secondo la loro natura, onde tutte patiscono lo stesso, ed avendo termini, e diversi termini, patiscono il diverso, ma il simile è quel che patisce il simile, il dissimile quel che patisce il diverso. Dunque le cose, altre che l'uno, sono simili, e dissimili. Ma se patiscono le stesse cose, e diverse, patiranno anche il moversi, ed il fermarsi, l'esser maggiori, minori, ed eguali, l' esser più vecchie, più giovani ec.

§. 50.

Riepilogando le cose dette, abbiam dimostrato che se l'uno è, l'altre cose che son diverse dall'uno partecipano dell'uno, e che in quanto lo partecipano son d'esso parti. Che il tutto dalle parti risultante partecipa pur dell' uno; che le parti partecipanti del tutto, e dell' uno sono infinite in moltitudine, che han-

hanno termine tra loro, e rispetto al tutto, come il tutto l'ha rispetto alle parti, onde nel patir le cose stesse, e diverse sono simili, e dissimili, si movono, e si fermano.

Passa a considerar Parmenide nella supposizione, che sia l'uno, cosa adiviene alle cose che non partecipano l'uno.

§. 51.

Se l'uno è, e le altre cose che non partecipano l'uno, non sono nè tutto, nè parti, nè simili, nè dissimili, nè le stesse, nè diverse, non si movono, non si fermano, non si fanno, non si distruggono, non sono, nè maggiori, nè minori, nè eguali, nè vecchie, nè giovani.

Si concepisca l'uno separato dall'altre cose, cioè si concepisca che le altre cose non lo partecipano, non vi saranno molti, perchè ognun de molti è uno; non vi sarà numero, o moltitudine ordinata che principia dall'uno, il quale successivamente si va aggiungendo a se stesso, e fa ogni numero uno nella sua specie; non vi sarà tutto, che è una moltitudine ristretta in uno; non vi saranno parti, ognuna delle quali è uno ordinata ad un altro uno; non vi saranno cose simili, nè dissimili, nè le stesse, nè diverse con l'uno, perchè se tenessero in sè simiglianza, e dissimiglianza, comprenderebbono in sè due specie tra loro contrarie, onde non essendo partecipi di due, nemmeno lo sarebbono di due contrarj; non possono esser quindi le cose nè stesse, nè diverse, nè moversi, nè formarsi, nè distruggersi, nè esser maggiori, giovani, e vecchie, perchè essendo sempre partecipi di due cose contrarie sarebbono partecipi di numero.

Annot. Questo è lo stesso che concludere che l'uno trascendentale, essendo inseparabile dall'ente, è lo stesso tor dalle cose l'uno, che l'ente, od annullarlo.

§. 52.

Parmenide ha ultimamente considerato, cosa accaderebbe alle cose, se non vi fosse l'uno, che per ipotesi stabilì. Or cangia ipotesi, e cerca, cosa accaderebbe alle cose se non vi fosse l'uno.

Queste due ipotesi sembrano diverse, ma ricadono poi nello stesso, perchè tanto è annullar le cose separando da loro l'uno che è, od esere si concepisce, quanto annullarle ponendo le cose, e negando l'uno.

SE-

SEZIONE QUARTA.

§. I.

QUando per esempio si dice grandezza, e non grandezza, si dicono due cose opposte, e tra loro contrarie, poichè la non grandezza distrugge ciò che la grandezza pone o in natura, o nella mente; se si fanno quindi le due proposizioni, la grandezza è, la non grandezza non è, tutte e due sono negative, ma l' una è d' un soggetto finito, e determinato, l'altra d'un soggetto infinito, e indeterminato. La grandezza è il soggetto di determinata significazione, la non grandezza di significazione indeterminata, perchè non grande è il piccolo, non grande il punto, non grande l'unità ec. Or il determinato è contrario all' indeterminato; dunque, come ben osservò Marsilio Ficino, le due proposizioni, la grandezza è, la non grandezza non è, sono contrarie, sebben l'una, e l'altra sieno negative. Lo stesso debbe dirsi delle due proposizioni, l'uno non è, il non uno non è, e generalmente della proposizione A non è; non A non è: nella prima si nega ad A l'essere, nella seconda ad A che si nega, si nega l'essere. Negar semplicemente una cosa, e negare la negazione, sono cose tra loro contrarie. La proposizione all'incontro A non è, e l'altra non A è, sono equivalenti, perchè nella prima di A si nega l' essere, nella seconda si afferma, che ad A sia negato l'essere. Affermare la negazione è lo stesso che negar la cosa; dunque equivalenti proposizioni saranno, l'uno non è, il non uno è. E' poi da osservarsi, che le negazioni, e privazioni si conoscono per le loro realtà opposte, la cecità per la visione, le tenebre per la luce, non A per A.

§. 2.

Se l'uno non è, nel pronunziar la proposizione si concepisce chiaramente e distintamente, che l'uno non sia, o si ha scienza di ciò che s'esprime, e s'esprime qualche cosa diversa dall' altra, l'uno è. Le privazioni, e negazioni si concepiscono chiaramente, e distintamente per le loro realtà opposte, dunque il non uno per l' uno (§. 1.) ma la proposizione il non uno è, è equivalente all' altra l' uno non è, dunque questa proposizione l' uno non è, si concepisce chiaramente, e distintamente, o si ha scienza di lei. La proposizione l'uno non è, è diversa dall' altra,

uno

uno è, e chiaramente, e distintamente si concepisce la loro diversità ; dunque nel dir l' uno non è, si concepisce qualche cosa di diverso.

Platone così lo dice : esprime primieramente alcuna cosa che si può conoscere, poscia differente dall'altra, colui che dice uno, aggiungendovi l'essere, o il non essere, perciocchè non si conosce meno, ciò che sia quel che si dice non essere, e come sia certa cosa differente dall'altra.

Corol. Può dunque predicarsi dell' uno la scienza, e la diversità.

§. 3.

Se non è l'uno, o se il non uno è, il non uno partecipa delle cose che di lui si predicano, e non le partecipa.

Del non uno è, si predica la scienza, e la diversità (Cor. ant.) dunque partecipa di queste cose, ma poichè egli non è, non avendo essenza, non può participarle, perchè il non ente non ha proprietà, dunque non le partecipa ; dunque le partecipa, e non le partecipa.

Corol. Così s'esprime Platone : Il non ente è partecipe di sè, e d'alcuna cosa, e di questa, e con questa, e di questa, e di tutte le cose sì fatte; conciosiachè non si direbbe uno, nè le diverse cose dell'uno, nè avrebbe egli alcuna cosa, nè alcuna cosa si chiamerebbe, se non fosse partecipe di alcuna, nè di queste altre, nondimeno è impossibile che sia l'uno, se egli non è, ma niuna cosa vieta, che non sia partecipe di molte cose, ed è necessario ancora se è quello l'uno, e non altro, ma se non è, nè l'uno, nè quello non sarà egli ; non si dirà nulla di lui, ed il ragionamento sarà d'altra cosa, ma se si suppone che quello uno non sia, è necessario che sia partecipe di lui, e di molte altre cose.

§. 4.

Se il non uno è, il non uno è simile a se stesso, e dissimile all'altre cose, ed al contrario.

Il non uno convien col non uno, dunque con se stesso; dunque è simile a se stesso. Il non uno è diverso dall'altre cose che partecipano l'uno, dunque è dissimile dall' altre cose ; ma il non uno non essendo, non può aver proprietà d' esser simile, nè dissimile, dunque ec.

§. 5.

§. 5.

Se il non uno è, egli è eguale, ed ineguale all'altre cose, e nel tempo stesso eguale, ed ineguale.

Gli eguali sono simili nella quantità; ma il non uno non ha simiglianza con l'altre cose, dunque non ha egualità; ma se egli non è eguale agli altri, gli altri non sono eguali a lui, dunque è loro ineguale; ma gl' ineguali partecipano dell' ineguaglianza, cioè di grandezza, e di piccolezza; dunque l'uno che non è, egli è grande, e piccolo; ma tra il grande, e il piccolo si frammette l' eguale, e chi ha grandezza, e piccolezza, può ancora aver eguaglianza; dunque l'uno che non è può participare di queste cose; ma s'è dimostrato, che non le partecipa, dunque ec.

§. 6.

Se l'uno non è, ha in certo modo l'essere, o s'attribuiscono a lui cose che l'hanno.

Nel dire che l'uno non è, si ha scienza di ciò che si dice; nel dir che è diverso dall' uno, che è, e dall' altre cose; che è simile, non simile; dissimile, non dissimile dall' altre cose; eguale, non eguale, si professa di concepire, e di pronunziare il vero, ma esprimendosi, e pronunciandosi queste cose a guisa di enti, all'uno che non è s' attribuiscono in questo modo, onde egli ha in un certo modo l'essere.

§. 7.

Questa proposizione: il nulla è nulla, il nulla non è nulla, equivale a queste altre due: il non ente è non ente; il non ente non è non ente. La prima di esse è affirmativa, ed identica, perchè si afferma il nulla di se stesso, la seconda è negativa, perchè si nega il nulla del nulla, che vuol dir, si afferma qualche cosa, perche una negazione distruggendo l' altra, elleno affermano. Nel dire il non ente, non ente, il non ente vien a participare in un certo modo dell'essere, affine di esser non ente. Nel dire all' incontro il non ente non è non ente, il non ente per non essere non ente, che vuol dir per essere, vien a partecipar del non essere. Così intendo Platone,

allor che dice : *il non ente ad esser non ente ha il legame del non essere, se dee non essere, come l'ente tiene nella stessa guisa il legame dell' essere, perchè ei non sia non ente, affinchè di nuovo ei sia perfettamente, e non sia partecipe il non ente dell' essenza, del non esser non ente, ma dell' essenza dell' esser non ente, se il non ente sia perfettamente.*

§. 8.

Se l' uno non è, egli partecipa, e non partecipa dell' essenza.

L' ente è partecipe del non essere, ed il non ente dell' essere (§. 7. Sez. 4.) ma se non è, l' uno è necessario che sia partecipe del non essere, affinchè ei non sia; dunque apparisce, che l' essenza sia nell' uno, se egli non è, e la non essenza se egli è.

Annot. Tutti questi sono scherzi metafisici, per dar luogo alle nozioni immaginarie, equindi alle contraddizioni, che mostrano le cose impossibili; ben deve osservarsi, che facilmente con esse si cade in quel mirabile, che degenera in puerilità. Platone sobriamente l' adopra, per dimostrare in quali raffinamenti sfumavano le dottrine della setta Eleatica.

§. 9.

Se l'uno non è, ha mutamento, e in conseguenza moto, e non ha moto.

L' uno parve ente, e non ente, onde sta così, e non così, dunque si muta passando dall' esser al non esser; dunque ha moto.

Ma se l'uno non è, non è in alcun luogo, perchè ogni ente è in qualche luogo, ma non essendo mai in luogo non può passare da un luogo all'altro, dunque non perciò si move, perchè non si trasmuta.

§. 10.

§. 10.

Se l' uno non è, non si altera, e non alterandosi nè si muta, nè si move.

L'uno non essendo, non può mai versare in quello che non è, dunque non alterarsi, poichè se l'uno da se stesso si alterasse in alcun luogo, non si ragionerebbe più dell' uno, ma di certa altra cosa; ma se non si altera non si rivolge in se stesso nè si muta, nè si altera; dunque ec.

§. 11.

Se l'uno non è, sta e si move, e si altera.

Quel che non si move se ne sta in quiete, e si ferma quegli che in quiete ne sta; dunque l'uno non essendo, come apparisce sta egli e si move, anzi movendosi è necessario che si alteri, perchè in quanto alcuna cosa si move, intanto se ne sta ella non nello stesso modo, ma altrimenti; dunque l'uno mentre si move si altera, e nondimeno non movendosi in niun luogo in niuna guisa si può alterare; dunque in quanto si move, ciò che non è uno si altera; ma in quanto non si move, non si altera, dunque l'uno non essendo si altera, e non si altera.

§. 12.

Se l'uno non è, egli è diverso da quel che era prima, non si altera, non si fa, non si muore, e di nuovo si fa, e muore. Ciò che si altera è necessario che si faccia diverso da quel che era prima; ma quel che non si altera, non si fa nè muore; dunque l'uno, non essendo mentre si altera, e si fa, e perisce, ma non alterandosi, non si fa, nè muore, nè perisce, ed in cotal guisa l'uno non essendo, si fa, e muore, e di nuovo non si fa, nè muore.

§. 13.

Sin ora ha dimostrato Platone, che se l'uno non è, egli dà di sè scienza, ed ha in sè diversità, che è partecipe, e non partecipe di altre cose; quindi lo stesso, e non lo stesso con se-

ſteſſo, ſimile, e diſſimile, nè ſimile, nè diſſimile, eguale, ed ineguale, non eguale, nè ineguale, partecipe d'eſſenza, e non partecipe, ſi muta, e non ſi muta, ſi move, e non ſi move, ſi altera, e non ſi altera, ſi fa, e periſce, e ſi fa, e non periſce.

Tutte queſte concluſioni derivano dalla poſizione, l'uno non è; l'uno eſſendo inſeparabile dall'ente, ſe non v'è l'uno, nè pur v'è l'ente. Or l'ente non è, che il poſſibile. Annullato dunque il poſſibile reſta l'impoſſibile, da cui ſecondo l'Aſſioma ſegue coſa, *ex impoſſibile ſequitur quolibet*, perchè nell'idea aſtratta dell'impoſſibile s'includono tutte le contraddizioni. Platone dal conſiderare, che l'uno non ha eſſenza, e non n'è capace, nega tutte le altre relazioni che può avere.

Premetto a ciò che quando diciamo, chealcuna coſa non ſia, nel proferire, queſto non è, ſi ſignifica ſemplicemente, che non è al tutto in niun modo, e non eſſendo in niun modo, non è capace in alcun modo di eſſenza; dunque non potrà eſſere il non ente, nè in alcun modo farſi partecipe di eſsenza.

§. 14.

Se l'uno non è, non può farſi in alcun modo partecipe d'eſsenza.

Quel che non è, ſignifica ſemplicemente, che non è al tutto, in niun modo, o non è ſemplicemente capace di eſsenza; dunque ſe l'uno non è, non può mai eſser capace d'eſsenza.

§. 15.

Se l'uno non è, non può farſi, nè morire.

Chi non è partecipe di eſsenza, non la riceve, nè la perde. Dunque ſe l'uno non è, non può nè ricever, nè acquiſtar l'eſsenza, perchè non n'è capace; dunque non periſce, nè ſi fa.

§. 16.

Se l'uno non è, non ſi altera, nè ſi move, nè ſe ne ſta, non ha grandezza, nè piccolezza, nè parità, nè ſimiglianza, e di-

verſi-

versità rispetto all' altre cose, e a se stesso, nè gli conviene alcun altro attributo.

Se l'uno non è, non si altera, perchè si farebbe già, e perirebbe potendo questo; se non si altera, nè men si move, se come non ente, non essendo in alcun luogo, non può star lo stesso in alcuna cosa, nè in alcuna cosa fermarsi. Se non ha essenza, non può aver nè grandezza, nè piccolezza, nè parità, esser simile, o diverso, o rispetto all'altre cose, o a se stesso, nè le altre cose potranno esser in lui in alcun modo, onde non gli sono, nè simili, nè dissimili, nè le stesse, nè diverse, nè può star seco, non ha il di lui, o ciò che si dice di alcuna cosa, o questo, o di questo, o d'altrui, o ad altrui, o alcuna volta, o dopo, o al presente, o scienza, o opinione, o senso, o sermone, o nome, o qualunque altro degli enti.

Annot. Sebben si osserva, Platone al non uno toglie tutto quello che ha dato all'uno, considerato in se stesso nella prima Sezione, argomento evidente, che, quando tutti gli altri mancassero, quì non si tratta che delle astrazioni della mente, framischiate tallora con le nozioni immaginarie, quali sono in questa Sezione, e nel rimanente.

Non ci resta che l'ultima quistione, in cui si cerca se non è l'uno, che accada all'altre cose.

SEZIONE QUINTA.

§. 1.

S'Osservi tosto. 1. Che ciò che è, o è l'uno, o l'altre cose. 2. Che se queste non fossero (almeno nella nostra immaginazione, o nella nostra mente) di loro non si disputerebbe, perchè il nulla non ha proprietà. 3. Che se dell'altre si favella, l'altre sono il diverso, poichè l'altro, e il diverso sono sinonimi, onde diciamo altro non esser l'altro, che l'altro d'altri, ed esser del diverso diverso, e che per far le cose altre dall' uno, vi si debbe aggiungere qualche altra cosa, onde sieno per esser altre, di cui saranno altre.

§. 2.

§. 2.

Se l'uno non è, le cose altre o diverse dall'uno, non sono altre o diverse, che per ragion di se stesse.

Nelle cose altre dall' uno o diverse dall'uno, vi s' include qualche altra cosa, per cui sieno altre, ma questa cosa non può esser l' uno, perchè per ipotesi egli non v' è. Dunque, poichè non v' è, che l' uno, e l' altre cose, escluso che l' altre cose non sieno altre per l' uno, ne siegue che sieno altre per se stesse.

Corol. Dunque per se stesse sono ciò che sono tra sè.

§. 3.

Se l'uno non v'è, le cose altre dall' uno sono tali per una moltitudine infinita.

Non v' è che uno o i più, dunque le cose altre o diverse dall'uno, non potendo esser altre che l' uno, il quale non v'è per ipotesi, non saranno altre che per i più, cioè per la moltitudine; ma il più, o la moltitudine essendo per se stessa infinita, le cose altre dall' uno, sono altre per una moltitudine infinita.

Corollar. *Qualunque massa dunque di loro apparisce in moltitudine infinita, e se alcuno si prenderà ciò che menomissimo pare come sogno, incontinente in vece di quello che pare uno, si fa innanzi una moltitudine infinita, e in vece di quello che menomissimo parve, apparirebbe grandissimo già, se il pareggiassi ad altre cose in disparte da lui.*

Così parla Platone: sia presa qualunque parte d'estensione, ella è divisibile in due, ed indi in due, e così all'infinito. Della divisione di cui è capace il tutto, sono capaci respettivamente le parti, nè v' è particella sì minima, che se noi nell' ipotesi che non v' è uno, potessimo vedere con un microscopio miracoloso, non ci paresse divisa in una moltitudine infinita di parti, ma tali che nell' istante stesso, che noi vedessimo la parte, la vedremmo attualmente divisa in altre parti infinite, e così all' infinito; non è che io dir voglia, che vedremmo l' infinito attuale, perchè non possiamo intenderlo, non che vederlo, nè so come il Leibnizio abbia potuto concepir nella più minima

par-

parte di ciò che egli chiama materia, un numero attualmente infinito di monadi; bisogna prima provare, che noi concepiamo l'infinito attuale, ed indi che vi sieno queste monadi; ma se vi fossero, il che io non l'ammetto, che come principio di cognizione, e non di natura, in esse, come l'esprime il nome loro, v' è un' unità, che è il fondamento di concepir nella monade innumerabili proprietà; ma quì nell' estensione Platonica, bisogna rappresentarsi ogni parte d' essa separata dall' uno; v' è in ciò contraddizione, ma appunto Platone la suppone per dedur dall' assurdo, l' impossibilità di separar l' uno dall' ente.

§. 4.

Se non è l' uno in ogni massa apparente apparirà il numero, e le proprietà dei numeri, l' eguale, il maggiore, il minore.

Tolto l' uno dalla massa, ci si fa come nel sogno innanzi una moltitudine infinita, in cui se si vuol ordinar colla mente la moltitudine, vi si trova il numero; quindi il pari, e l' impari; il picciolo, il grande, il picciolissimo, il grandissimo, comparando tra loro le masse, in cui s' è divisa la massa maggiore, e quindi l' eguale, perchè non si può passar dal maggiore al minore senza passar per l' eguale, ma questi saranno tutti fantasmi d' egualità, di maggiore, di minore, di pari, d' impari ec. come di numero.

§. 5.

Se non v' è l' uno, ogni massa apparente avendo termine apparente, rispetto all' altra non ha nè principio, nè mezzo, nè fine rispetto a se stessa.

Si prenda alcuna delle masse apparenti coll' intelligenza, innanzi al principio, se le fa sempre innanzi altro principio, e dopo il fine, segue sempre un altro fine, e nel mezzo altre cose sempre più interne del mezzo, e sempre minori, perchè non si può ricever in questa alcun uno, non essendo l' uno.

Annot. E' da osservarsi, che quì Platone dice, prender alcuna cosa con l' intelligenza, cioè astrattamente considerarla; vi ag-

aggiunge poi che potendosi prender la massa senza l' uno, cioè senza far astrazione dall'uno, si sbrana qualunque cosa così presa con l' intelligenza, che è quanto a dire con la mente si divide in più parti, e queste in altre, e così all'infinito.

§. 6.

Se l'uno non è, presa qualunque massa a chi da lungi la mira grossamente par uno, ma chi da presso l' intende è un infinito in moltitudine.

Non potendo noi nulla concepir senza l' uno a prima vista, e da lungi mirato ci par uno, ma da presso, e acutamente vedendolo, tolto l'uno, ci rappresentiamo infiniti.

Corol. Se dunque non v'è l'uno, ma l'altre cose dall' uno, qualunque di esse è infinita, e con termine ed uno, e molti. Se non v' è l'uno le altre cose ci pareranno, e simili, e dissimili, e le stesse, e le diverse, e unite, e separate, e moversi, e fermarsi; nè potendo noi concepir le cose senza l'uno le vedremo, come adombrate da lunge, e patir lo stesso, ed essere simiglianti, ma da presso molte, e diverse, e per il fantasma della diversità diverse, e dissimiglianti tra loro stesse, e parimente ci pareranno le masse simili, e dissimili, e da loro stesse, e tra di sè, e le stesse, e diverse tra loro, e che tocchino, e sieno separate da loro stesse, e si movano con tutti i moti, e si facciano, e periscano, e nell' una, e nell' altra maniera, e tutte le cose sì fatte che si possono dedurre dalle cose già dette.

§. 7.

Ha dimostrato fin ora Parmenide, che adiviene alle cose se non è l' uno, cerca poi che sieno gli altri che non son uno.

§. 8.

§. 8.

Se non è l'uno, le altre cose non son uno, nè molti.

Non sono uno, perchè non v'è l'uno; non sono molti, perchè i molti presuppongono l'uno.

§. 9.

Se non v'è l'uno, non vi sarà nè opinione, nè fantasma, nè scienza dell'altre cose.

Le altre cose non hanno alcun concetto con niuna di quelle che non sono, nè alcuna di quelle che non sono è appresso ad alcuna dell'altre che sono; dunque appresso ad altri non v'è opinione, non v'è fantasma dell'ente, e quindi dell'uno; ma se non v'è l'uno, non essendo possibile il pensar a molte cose senza l'uno, neppur è possibile che si pensi che sieno uno, o molti le cose.

§. 10.

Se non v'è l'uno, le cose non sono nè simili, nè dissimili, nè le stesse, nè diverse, nè si toccano, nè si separano.

Non si possono concepir le cose senza l'uno; dunque se non v'è l'uno, non si possono concepire, nè simili, nè dissimili, nè le stesse, nè diverse, nè unite, nè separate.

Corol. Dunque se non v'è l'uno nulla v'è, onde o sia l'uno, o non sia, ed egli e l'altre cose ancora sono, e non sono ad ogni modo rispetto a se stesse, e tra di loro, e appajono, e non appajono.

§. 11.

Ristringendo in poco tutto ciò che negli ultimi paragrafi s'è esposto, egli è manifesto, che l'uno essendo inseparabile dall'ente, ove non v'è più uno, non v'è più d'ente, cioè v'è nulla, o l'impossibile, da cui seguono tutti i contraddittorj, qual

Platone ci espose per via di nozioni affatto immaginarie; egli ne fa veder l' uso, e mostra nel tempo stesso, quanto la fantasia sia diversa dall' intelletto, poichè ella ci rappresenta una cosa, mentre la mente ragionando ce ne fa concepire un' altra. Si conclude dunque, che Platone in questo Dialogo non si affissa che a mostrar l' uso dell' astrazioni della mente, nell' investigazione dell' idee. 1. Con le negazioni, come fece nel primo capo. 2. Con le analogie dell' altre idee astratte; finalmente con le cognizioni dell' idee, del senso, della fantasia, combinate a quelle della mente.

	Errori.	*Correzioni.*
Pag. 8. lin. 24.	mai	mai non
13. lin. 42.	Salicetam	subjectam
20. lin. 34.	*dele* nell'	
40.	all' una	alla
21. lin. 32.	dalla	la
28. lin. 38.	erra	aria
35. lin. 19.	chiamava	chiama
62. lin. 28.	ebbe	avesse avuto
78. lin. 21.	$\frac{4}{1}$	$\frac{1}{4}$
86. lin. 13.	in ogni combinazione	in tutte le combinazioni

LETTERA
AL SIG.
ABBATE SALIER
Primo Custode della Biblioteca
DEL RE CRISTIANISSIMO.

NOn dubitate che io sia mai per dimenticarmi di voi, come alcuni venuti ultimamente di Francia m' accusarono da vostra parte; troppo m'è rimasta impressa l'idea della bontà, e gentilezza vostra, troppo è stato vivo il piacere, e sodo il profitto, che io ricavai dalle conversazioni letterarie, che abbiamo spesso avute insieme, e tra l' altre su l' opere di Platone; ce ne porgevano il motivo le saggie riflessioni, che leggevaci l'Abbate Fraguier, or su l'ironia di Socrate, or sul carattere de' Sofisti, or su la Repubblica, ed or su le Leggi, tutti oggetti delle belle dissertazioni, che egli diede alla vostra Accademia. Solo lasciò egli intatto il Parmenide, o non avesse il tempo, o la voglia d' applicarsi a sviluppare un Dialogo, che è il più malagevole di Platone, o temesse di offendere la soavità del suo genio con l'idee troppo austere, e filosofiche, delle quali il Dialogo abbonda.

Voi ben sapete, che per vostro consiglio m' applicai a leggerlo con attenzione sin dall'anno 1725. e ne concepii quel sistema, di cui allor vi parlai. Venuto in Italia, e distratto da gravissimi interessi dimestici, ne interruppi l'esame già cominciato, sebbene negli intervalli io leggessi continuamente Platone; e l' avrete veduto nel Sogno del Globo di Venere, che il Signor Conte di Cailus v' avrà forse dimostrato in lingua Francese tradotto. Di tempo in tempo io parlai del Parmenide con gli amici, e mi si svegliò il desiderio di compierne il sistema da me abbozzato all'occasione del Platone di Dardi Bembo, che stampasi in Venezia, con l'aggiunta delle note, e degli argomenti del Serano letteralmente tradotti.

Dalla Dissertazione preliminare ritrarrete l'idea generale della Filosofia Eleatica così celebre per l' acutezza, e per la profondità de' Filosofi, come la Jonica per la sodezza dell' esperienze, e l'Ita-

l' Italica per la felice combinazione della Geometria, e dell' Astronomia alla Fisica. Non è difficile scoprire, che la metafisica d' Aristotele è tratta in gran parte in questo Dialogo, in cui Platone abbandona quasi l' artificio poetico adoprato negli altri, e si spiega nella maniera più semplice, e più precisa. Nella prima Sessione io v' osservai i tre fonti delle assurdità degli argomenti metafisici; il principio di contraddizione, il progresso all' infinito, e l' annullazione supposta di qualche perfezione divina. Gli Eleatici, che forse gli inventarono, riconosceano i limiti dell' intelligenza umana, e pur era questa la minor parte della Dialettica loro, la qual vagava per tutti i sommi generi delle cose. La quistione dell' origine, e della natura dell' idee v' è più che abbozzata, e la risposta che Socrate diede a Parmenide, su la maggior difficoltà dell' idee, è la stessa che usò il Padre Malebranchio nel medesimo caso. Nell' altre opere s' accusa il Commentatore di dar troppo spirito al suo Filosofo; in questa è tutto il contrario, poichè per quanto si spieghi Platone, vi resta sempre molto a meditare, e la comparazione del testo fa sempre vergogna al commento.

Il Ficino, e il Serano, che assegnarono al Dialogo un grado di sublimità Teologica non convenevole, l' hanno sfigurato, e tolto agli altri il profitto, che avrebbono potuto ricavare da una specolazione così ben dedotta e contorta, nè punto intesa dai due Commentatori, i quali pretesero che in questo Dialogo chiamato dell' idee, volesse Platone disputare a pro delle separate, quando egli manifestamente le rifiutò, tutto riducendo all' Ontologia che è la più bella, e la più utile parte della metafisica. In molti errori cadè miseramente il Cartesio, per averla abbandonata, e spregiata; e non furono dal Leibnizio, ed indi dal Wolfio ridotti al suo vero lume i dogmi filosofici, se non dopo che essi s' affaticarono a dimostrare, le nozioni Ontologiche esser quelle alle quali convien avertire prima d' inoltrarsi nella combinazione dell' idee, e quindi nei sistemi. Tutti gli uomini preveggono gli astratti ne' concreti, pochi hanno la forza di separarli, pochissimi quella di ridurli in teoria, ed è solo riservato a' sommi Filosofi il farne sistema. Voi molto più vedete in Platone, che io possa esprimere; in tanto vi prego a conservarmi il vostro affetto, ed esser certo che il mio sarà sempre inviolabile.